

Aristotelismo

Antiaristotelismo

Ensino de Filosofia

Luiz Alberto Cerqueira
(Organizador)



EDITORA
ÁGORA DA ILHA



Ficha catalográfica

CERQUEIRA, Luiz Alberto
Aristotelismo e antiaristotelismo – Ensino de Filosofia/
Luiz Alberto Cerqueira

276 páginas – Rio de Janeiro, julho de 2000

Editora Ágora da Ilha – ISBN 86854

Ciências filosóficas

CDD - 100

Ensino de Filosofia

CDD - 107

COPYRIGHT: LUIZ ALBERTO CERQUEIRA (ORGANIZADOR DA COLETÂNEA)

PATROCÍNIO: FUNDAÇÃO UNIVERSITÁRIA JOSÉ BONIFÁCIO (FUJB)

CAPA: PAULO FRANÇA

ILUSTRAÇÃO DA CAPA:

ARISTÓTELES, DE JUSTO DE GAND

(SÉC. XV). LOUVRE, PARIS

EDITOR: PAULO FRANÇA

OS TEXTOS QUE COMPÕEM ESTE VOLUME REFEREM-SE AO
1º COLÓQUIO LUSO-BRASILEIRO DE PESQUISA FILOSÓFICA
SUBORDINADO AO TÍTULO “400 ANOS DO *RATIO STUDIORUM* –
ARISTOTELISMO, ANTIARISTOTELISMO E ENSINO DE FILOSOFIA”,
REALIZADO NA SEMANA DE 23 A 27 DE AGOSTO DE 1999 NO
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS
DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO.

RIO DE JANEIRO, JULHO DE 2000

EDITORIA ÁGORA DA ILHA

TEL.FAX: 0xx21 - 393 4212

E-mail agorailh@ruralrj.com.br

**Nos 400 anos
de promulgação do Ratio Studiorum
e da morte de Pedro da Fonseca**

Vitalino Cesca

Vamireh Chacon

Luis Alberto De Boni

Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento

Pedro Calafate

António Manuel Martins

Paula Oliveira e Silva

João Lupi

Celso Martins Azar Filho

Amândio A. Coxito

Benedito Nunes

Mario A. L. Guerreiro

Luiz Alberto Cerqueira

Antonio Paim

Fernanda Henriques

Sumário

Introdução	
Luiz Alberto Cerqueira.....	7
História do Ratio Studiorum	
Vitalino Cesca.....	13
Ratio Studiorum: Contra-Reforma ilustrada	
Vamireh Chacon.....	29
A leitura de Aristóteles pelos medievais	
Luis Alberto De Boni.....	37
Santo Tomás, comentador de Aristóteles	
Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento.....	49
Raízes aristotélicas e tomistas do pensamento ético-político português: séculos XIV a XVI	
Pedro Calafate.....	73
A recepção da Metafísica de Aristóteles na segunda metade do século XVI	
António Manuel Martins.....	93

João de S. Tomás: relendo Aristóteles na Segunda Escolástica Paula Oliveira e Silva.....	111
O antiaristotelismo de Giordano Bruno João Lupi.....	129
Aristóteles e antiaristotelismo nos Ensaio de Montaigne Celso Martins Azar Filho.....	141
Aristotelismo e antiaristotelismo no pensamento português: séculos XVI a XVIII Amândio A. Coxito.....	161
Heidegger e Aristóteles Benedito Nunes.....	179
Theoria e praxis em Aristóteles Mario A. L. Guerreiro.....	193
A projeção do aristotelismo português no Brasil Luiz Alberto Cerqueira.....	217
O empirismo mitigado como via de superação do aristotelismo Antonio Paim.....	235
Filosofia, cultura e linguagem – a pertinência do ensino da filosofia em língua portuguesa Fernanda Henriques.....	245
Miguel Reale na história da filosofia brasileira Antonio Paim.....	265

Introdução

Nunca é demasiado lembrar que a formação da cultura brasileira durante o período colonial deu-se sob a vigência do *Ratio Studiorum*, método pedagógico criado pelos jesuítas e cuja edição definitiva é de 1599. Como se sabe, a missão educativa da Companhia de Jesus foi concebida no bojo da luta entre aristotélicos e antiaristotélicos que antecede, no século XVI, a irrupção da ciência e da filosofia modernas. Neste quadro de confronto ideológico em que a tradição filosófica do aristotelismo ocidental está em crise, a reforma da Universidade em Portugal, promovida pelo rei D. João III, reveste-se de uma significação especial para o estudo das fontes filosóficas da formação cultural brasileira. Fundado no ano de 1548 em Coimbra, para onde mais uma vez se trasladara a Universidade portuguesa desde 1537, o Colégio das Artes tornou-se, a partir de 1555, ano em que passou a ser administrado pelos jesuítas, um centro de aristotelismo – o *aristotelismo português* – que se tornou a base da educação brasileira. Desde então, até à expulsão dos jesuítas do ensino pelo Marquês de Pombal, dois séculos mais tarde, o aristotelismo português defendeu no Brasil uma posição semelhante àquela que ocupou no limiar da modernidade.

*

Desde Andrônico de Rodas (séc. I a. C.), organizador do *Corpus Aristotelicum*, o pensamento de Aristóteles começou sua trajetória no Ocidente através dos comentários de Alexandre de Afrodisia (séc. II-III d. C.) às *Obras* de Aristóteles; passou através dos comentários de Porfírio (séc. III), que não só iniciou

a tradição lógica com a sua *Isagoge* ou *Introdução* ao tratado aristotélico sobre as categorias, como tornou-se a fonte de uma deficiente interpretação da doutrina aristotélica dos predicáveis que gerou a célebre controvérsia medieval sobre a “questão dos universais”; passou através de Boécio (sécs. V-VI), cujos comentários e traduções latinas das *Categorias* e do *De Interpretatione* de Aristóteles, e da *Isagoge* de Porfírio, configuraram a chamada *logica* ou *ars vetus*; passou através das versões de traduções árabes e dos comentários de Avicena (sécs. X-XI) e de Averróis (séc. XII); passou através de Pedro Hispano (séc. XIII), cujo *Tractatus* (também conhecido como *Summulae Logicales*), o mais famoso manual de lógica nos séculos XIII - XVI, supõe a *logica* ou *ars nova*, que corresponde ao conhecimento completo do *Organon*; passou, como que oficialmente, através de São Tomás de Aquino (séc. XIII), quando Aristóteles tornou-se “o filósofo”.

Em verdade, foi com base no uso das doutrinas de Aristóteles, do seu aparato conceitual e do método que utilizou, que os estudos de ciência renasceram na Escolástica. A exemplo de Pierre Duhem e de A. C. Crombie, os historiadores da ciência reconheceram que o aristotelismo escolástico não era só teias de aranha, como pensava Francis Bacon, nem se limitava a uma ruminação interminável do que Aristóteles tinha escrito: era crítico, inovador, matemático e até experimental. Neste sentido, o valor do aristotelismo é eterno.

Mas a perspectiva de assimilação do uso teórico da razão às obras de Aristóteles fez com que o aristotelismo viesse a ser considerado historicamente tanto amigo quanto inimigo do progresso científico. O antiaristotelismo inerente à revolução científica do século XVII teve como princípio exatamente a necessidade de eliminar aquela camisa-de-força em que se tomara a filosofia aristotélica, usada no sistema de ensino como fonte de referência exclusiva para a explicação dos fenômenos naturais. Superado o dogmatismo de que se revestira a autoridade de Aristóteles, nem por isso o valor do Estagirita foi subestimado nas filosofias moderna e contemporânea. Pelo contrário, ainda se faz boa filosofia com base nas obras de Aristóteles.

Na ascensão do aristotelismo até à sua consagração na

Universidade de Paris, em 1366, quando a Santa Sé impôs aos candidatos ao Licenciado de Artes a obrigação de ler aqueles mesmos escritos aristotélicos tão longamente interditados pela própria autoridade papal (o livro da *Metafísica* e aqueles de ciência da natureza), as etapas de transmissão, recepção e adaptação do *Corpus Aristotelicum* se deram por diferentes vias de pensamento – especialmente através das línguas grega, árabe e latina –, mas em circunstâncias parecidas de progresso cultural. Este fato é importante porque permite distinguir não só a condicionalidade histórica de todo o aristotelismo, como também a pluralidade de suas manifestações, mas sem prejuízo do seu valor universal.

O termo ‘aristotelismo’ exprime dois sentidos que não se confundem nem se excluem: um primeiro sentido universal, em função do qual a fidelidade a Aristóteles assume o caráter de *causa exemplar* da consciência de si na mesma medida em que um Platão, um Agostinho, um Descartes, um Kant, podem servir de modelo ou exemplo na formação do sujeito espiritual ou pensante, o que em geral se resume ao modo fiel e não servil de considerar o texto como ponto de partida da experiência filosófica; e um segundo sentido singular, em função do qual a fidelidade ao filósofo assume um caráter oficial subordinado à condicionalidade histórica do ensino de Filosofia.

O aristotelismo português envolve ambos os sentidos, pois não só filia-se claramente na linhagem do *Aristoteles Latinus*, promovido e difundido pelas traduções latinas usadas na Universidade de Paris, como também alinha-se na tradição da Contra-Reforma e do Concílio de Trento (1545-1553).

Entretanto, devo ressaltar a universalidade do aristotelismo português. A sua condicionalidade histórica não impediu a formação de um pensador português original, o jesuíta Pedro da Fonseca, cujas obras (*Instituições dialéticas* (1564), *Isagoge filosófica* (1591) e os *Comentários à metafísica de Aristóteles* (1577-1612)) tiveram grande êxito nos centros universitários europeus até meados do século XVII; nem impediu a realização dos famosos *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu*, também conhecidos como *Curso Conimbricense*, cujos comentários centrados nos textos originais de Aristóteles constituíram-se em lugar de passagem obrigatória durante a fase de transição da

mentalidade escolástica para a mentalidade moderna.

Essa fama dos Conimbricenses estendeu-se, como se sabe, até à época de Descartes. Mas não me refiro apenas ao fato histórico de que Descartes estudou filosofia naquelas obras produzidas pelos jesuítas em Coimbra. Refiro-me a um certo respeito intelectual evidente em Descartes, que em carta ao Pe. Mersenne, de 30/09/1640, revela sua intenção de submeter previamente aos “conimbres” o texto de suas *Meditações*, de modo que assim ele ficaria em condições de embargar as “cavilações dos ignorantes que têm vontade de contradizer”.

*

No plano ideológico, o século XVI foi registrado na História como um período de transição entre a escolástica e a modernidade, uma época de profundas dissensões, quer do ponto de vista religioso e moral, com a Reforma e a Contra-Reforma, quer do ponto de vista do saber, com o conflito entre aristotélicos e antiaristotélicos.

Um caso memorável no âmbito do ensino foi o confronto acadêmico entre o português Antônio de Gouveia e o francês Pierre de la Ramée (Petrus Ramus). Eram ambos professores de filosofia na Universidade de Paris e o confronto ocorreu a propósito do cerrado antiaristotelismo do francês desde a sua tese de mestrado *Quaecumque ab Aristotele dicta essent, commentitia esse* (*Tudo o que Aristóteles disse é forjado*), de 1536.

Na disputa entre os dois humanistas estavam em jogo diferentes conceitos do ensino de lógica. Para os “dialéticos”, entre eles Petrus Ramus (*Dialecticae institutiones*, de 1543), o estudo da argumentação destinava-se a resolver problemas práticos e questões controversas nos domínios político, jurídico, moral e pedagógico. Contrariamente, Antônio de Gouveia (*De conclusionibus commentarius*, de 1543), ao ocupar-se dos argumentos que produzem uma conclusão necessária, admitia, em nome da doutrina aristotélica da demonstração científica, que os problemas jurídicos são suscetíveis de soluções categóricas. Este apego injustificado a Aristóteles gerou uma crítica velada de Petrus Ramus ao colega português. Assim surgiu a famosa polêmica entre os dois autores, agudizada quando Antônio de

Gouveia defendeu Aristóteles contra os ataques do humanista francês, expressos nas *Dialecticae institutiones* e nas *Aristotelicae animadversiones* (1543). Para o efeito, Gouveia publicou *Pro Aristotele Responsio adversus Petri Rami calumnias*, obra em que ele se propunha representar o protesto dos aristotélicos contra os antiaristotélicos.

Nesse contexto, a condicionalidade histórica do aristotelismo conimbricense foi a reforma da universidade promovida por D. João III, mediante a fundação do Colégio das Artes, no bojo de um movimento geral de restauração do aristotelismo de origem escolástica. Sobre a gênese desse aristotelismo conimbricense não há a menor dúvida: ele nasceu e cresceu dentro da Companhia de Jesus.

Se a sua participação na história da educação brasileira começou com grande destaque nesse mesmo século, através da criação do seu método pedagógico – o *Ratio Studiorum* –, a verdade é que essa participação ficou marcada pelo conservadorismo, a partir da segunda metade do século XVII, e pelo estigma da expulsão dos jesuítas pelo Marquês de Pombal, na segunda metade do século XVIII.

A partir de seus antecedentes históricos, e uma vez considerado nesse contexto cultural, que espécie de interesse o estudo do aristotelismo poderia despertar em nós brasileiros, que somente após as reformas pombalinas começamos a entrar no compasso da cultura moderna? Como peça de museu? Pelo contrário, o aristotelismo para nós é uma via de acesso independente não só ao limiar da filosofia moderna, mas também à filosofia medieval e daí à filosofia antiga.

Além de nos legar um caminho originário da própria filosofia, o aristotelismo português nos deixou um exemplo de atitude filosófica: seus filósofos souberam adequar ao propósito de estrita fidelidade ao pensamento de Aristóteles a necessidade de rigor inerente ao trabalho filosófico. Por essa via, pode-se compreender, afinal, porque Pedro da Fonseca (1528-1599) não se limitou nem a esquemas escolásticos nem às interpretações oficiais do pensamento aristotélico.

*

Eis, portanto, uma forma de justificar, em nome da filosofia brasileira, tanto um interesse mais amplo no aristotelismo e no antiaristotelismo subjacentes à promulgação do *Ratio Studiorum*, bem como um interesse mais específico, quer no aristotelismo português quer no ensino de filosofia.

*

Os textos que compõem este volume (menos o primeiro) foram apresentados no Iº Colóquio Luso-Brasileiro de Pesquisa Filosófica subordinado ao título “400 Anos do *Ratio Studiorum* – Aristotelismo, Antiaristotelismo e Ensino de Filosofia”, realizado na semana de 23 a 27 de agosto de 1999 no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro. O título deste livro e a ordem de apresentação dos textos seguem o espírito do colóquio, fechando com o texto em homenagem a Miguel Reale. O que tem a ver Miguel Reale com o espírito do colóquio? O fato é que a ele deve-se, em boa parte, o atual estágio em que se encontram os estudos de filosofia brasileira em sua relação com a filosofia portuguesa.

*

O evento ocorreu por iniciativa do Centro de Filosofia Brasileira (CEFIB), por mim dirigido, no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF) da UFRJ, durante a minha gestão como Coordenador do PPGF, e contou com o apoio de CAPES, CNPq, FAPERJ e Fundação Brasil-Portugal. Contou ainda com o apoio da Reitoria da UFRJ através da Divisão Gráfica SR-4. Finalmente, devo registrar que esta edição é financiada pela Fundação Universitária José Bonifácio (FUJB).

Agradecimentos pessoais ao Prof. César de Araújo Fragale e a Julien Charles Bonnin, que estudam sob a minha orientação junto ao CEFIB. Por fim, cabe ainda um agradecimento especial às secretárias do PPGF – Dina e Sonia –, sem as quais eu não teria realizado o colóquio.

Leblon, junho de 2000

L. A. Cerqueira

cerqueira@ifcs.ufrj.br

História do Ratio Studiorum

Vitalino Cesca*

O *Ratio* é um plano de estudos para todos os assim chamados “colégios” jesuíticos e abrange o nível médio e superior. No que se refere ao nível superior, ele é fruto já de alguns séculos de experiências na Europa ocidental, pois ainda no século XII surgiram as primeiras universidades. No que se refere ao nível médio, porém, foi com poucas experiências anteriores que os jesuítas puderam contar.

O presente trabalho tratará, num primeiro momento, das experiências no ensino médio que precederam a elaboração do *Ratio*. Num segundo momento, far-se-á sua história propriamente dita. Como, porém, a história não se compõe apenas de fatos, mas também de um “espírito” que a todos eles está subjacente, num terceiro momento será considerado o ambiente cultural do século XVI, com uma acentuação maior do pensamento jesuítico que deu suporte ao texto do *Ratio*.

Experiências precedentes

No século XII, começaram as universidades. Era já um sistema organizado de ensino superior. Em forma organizada, havia também o ensino elementar nas escolas monacais, nas paróquias, nas episcopais e nas palatinas (Cf. Ullman & Bohnen, 1994: 24 - 34). Mas e o ensino médio? Este diluía-se ora como coroamento do elementar, ora como propedêutico ao superior.

Uma das experiências pioneiras foram os colégios dos Irmãos de Vida Comum, congregação fundada por Gerhard Groote

* Professor da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM).

(1340 - 1384), também chamada dos Jeronimianos. Segundo P. Pachtler, apud P. Madureira (1927:452), nestes colégios “lançaram-se os fundamentos sobre os quaes elevou-se o ensino secundario (o Gymnasio), tanto entre os protestantes como entre os catholicos. Quer a eschola protestante de Melanchton, quer o Ratio dos Jesuítas, tomaram por base o fundamento pedagogico dos Jeronymianos, isto é, o exercicio do talento juvenil, o estímulo á intensa actividade intellectual e a perfeita concentração dos estudos no latim”.

Sem citar outras experiências de menos vulto ocorridas no século XV, no século XVI várias merecem destaque. Juan Luis Vives (1492 - 1540) salienta-se na organização do ensino médio com a obra *De um plano para a educação de jovens*, publicado em 1523.

Entre os reformadores, temos Felipe Melanchton (1497 - 1560), com o plano intitulado *Instruções aos visitantes e pastores do Principado da Saxônia*, aprovado por Martinho Lutero em 1528. “De acordo com o plano”, segundo Eby (1978:70), “as escolas deviam ser estabelecidas em cada cidade e consistiriam em três grupos de alunos. O primeiro grupo para principiantes, que deveriam aprender a ler latim [...] No segundo grupo, que como o primeiro estava planejado para estender-se por vários anos, a gramática latina era estudada exaustivamente [...] O terceiro grupo empreendia estudos linguísticos mais avançados”.

O plano de Melanchton, segundo Eby (1987:78), mostrou-se “ineficaz” e foi substituído pelo plano de João Sturm (1507 - 1589), considerado o fundador do ginásio clássico. O ensino elementar e médio foi organizado em dez classes. Sturm estudara em Liège, num dos colégios dos Jeronimianos. Convertido mais tarde ao protestantismo, foi com este plano de ensino que organizara os estudos no colégio de Estrasburgo. O Pe. Franca (1952:36) relata que a organização deste colégio assemelhava-se tanto à organização, que o futuro *Ratio* iria prescrever, que os jesuítas foram acusados de plágio.

Aliás, a organização dos estudos nos colégios dos Irmãos de Vida Comum percorreu também outros caminhos que direta ou indiretamente desembocaram no *Ratio*. O Pe. Franca (1952:38)

refere que “Em Paris, nos primeiros tempos de sua estadia, Inácio viveu no colégio de Montaigu, outrora pertencente aos Irmãos e onde deviam sobreviver as suas tradições. Mais e melhor. A célebre escola de Liège, onde estudara Sturm, passou em 1580 para os jesuítas. Nada mais provável do que haverem eles conservado os bons métodos e usos de seus predecessores”.

De todas estas experiências precedentes, nenhuma exerceu maior influência na elaboração do *Ratio* do que a própria universidade de Paris. Segundo o Pe. Franca (1952:28 - 29), “Lá estudou e se graduou o Mestre Inácio. Lá estudaram e se graduaram todos os seus primeiros companheiros” E completa: “Entre todas (as universidades) optou, decididamente, pela de Paris e manteve com energia e constância a sua preferência contra resistências, por vezes, tenazes e profundas”.

Esta mesma universidade publicou em 1598 o *Edito*, um plano de estudos que organiza o ensino também no nível médio. O Pe. Madureira (1927:455) comparando com o *Ratio* assim se expressa: “nos seus 74 artigos, allude-se, confusamente, á disciplina, á instrucção, á manutenção, ao gymnasiarcha e, enfim, ao cargo de Reitor. Nada diz relativamente á leitura e interpretação dos classicos, a não ser o registro de uma longa lista de auctores; a respeito da explicação dos preceitos nada se diz além de uma simples recommendação de lhe ser destinada uma hora por dia; nada estabelece quanto á correcção de themas, nada sobre a emulação além de uma indicação vaga e geral. Menos ainda se encontra no Edicto com referencia á cadeia ou correlação dos meios e esforços tendentes a um fim determinado e procurado geralmente na instrucção e educação”.

Analisadas em seu conjunto, todas estas tentativas de organizar o ensino médio têm como elemento comum o estudo e cultivo das línguas clássicas, com exceção de Vives, que, sem rejeitá-las, iniciou também o realismo na educação.

Para melhor entender estas mesmas experiências e conseqüentemente a elaboração mesma do *Ratio*, importa entender sobretudo o ambiente cultural que, a partir do século XII, foi surgindo e se impondo em toda a Europa ocidental. Já no século XI, tivera início a burguesia e nos dois seguintes séculos aliaram-se à valorização da ordem natural São Francisco de Assis, Santo

Tomás de Aquino e Dante Alighieri. Estavam lançadas as sementes do humanismo renascentista. Espalha-se a convicção de que o humano do homem não é necessariamente mau e de que ele pode e deve ser cultivado. É a cultura do espírito, na feliz expressão de Vives.

Os planos de ensino, acima citados, não são apenas humanistas, senão que humanistas e cristãos. Portanto, todos eles pressupõem a convicção de que pode e deve haver uma harmonia entre a ordem natural e a sobrenatural. Não houve nenhum plano de ensino que visasse unicamente à cultura do homem natural, apesar do clima pagão e paganizante do Renascimento. A dificuldade, porém, estava em como harmonizar ambas as ordens.

Identificar as diferentes tentativas de harmonizá-las e de maneira especial a tentativa da Companhia de Jesus será o tema da terceira parte do presente trabalho.

História do Ratio

Foi em meio a todo este ambiente de interesse pela organização do ensino médio de caráter humanístico e cristão que o *Ratio* foi elaborado.

Foi ela fruto de mais de cinquenta anos de experiências, isto é, de 1542, ano da fundação do Colégio de Goa, na Índia, até 1599, quando o *Ratio* teve sua edição definitiva. Estavam então em funcionamento 293 colégios, sendo 37 deles nas províncias de ultra-mar.

O primeiro plano foi posto em funcionamento no Colégio de Messina, na Sicília, desde sua fundação em 1548, já que foi este também o primeiro colégio, com todo curso completo: hebraico, grego, latim, lógica e retórica. Foi também o primeiro colégio fundado para externos. O reitor era o padre Jerônimo de Nadal. Com exceção de um, os demais professores eram todos formados no Colégio de Paris, onde também estudara Santo Inácio. O método pedagógico preferido era o “*modus parisiensis*”.

Em 1549, abria-se o Colégio de Palermo; em 1551, o Colégio Romano, adotando-se em ambos o mesmo método pedagógico. Neste mesmo ano, a pedido do fundador, o padre Nadal enviou uma redação de todo o plano pedagógico que se adotava no

Colégio de Messina, plano que se intitulava *De Studiis Societatis Jesu et Ordo Studiorum*, e que mais tarde ficou conhecido como *Mos et Ratio Collegii Romani*, já que em seguida também neste colégio ele fora adotado. Este documento foi o primeiro esboço do futuro *Ratio*.

Enquanto se faziam estas experiências, o fundador dedicava-se ele mesmo a redigir as Constituições. Não fazia parte de seus planos iniciais orientar a Companhia para o ensino. Diante, porém, dos sucessos destas primeiras experiências, seus planos mudaram. Passou então a dar tanta atenção a este novo campo que a ele dedicou a IV parte das Constituições. E, já em 1552, entrou em vigor. Segundo o Pe. Franca (1952:16), “Nela traçara o fundador as linhas mestras da organização didática e sobretudo sublinhara o espírito que deveria animar toda a atividade pedagógica da Ordem”.

De 1552 a 1557, enviado pelo próprio fundador, o padre Nadal percorreu os países da Europa, onde havia padres da Companhia, para levar e explicar as Constituições da Ordem. Aproveitou a oportunidade para conhecer de perto o funcionamento dos colégios jesuíticos de Portugal, Espanha e Alemanha. De volta, fez algumas modificações e o novo plano passou a chamar-se *Ordo Studiorum*.

O segundo ensaio de um plano pedagógico foi do padre Aníbal Coudret, terceiro reitor do Colégio de Messina, com o título de *De Ratione Studiorum*, em 1551.

Quem tomou uma terceira iniciativa foi o padre Diego Ledesma, professor do Colégio Romano. Depois de vários anos de trabalho, com a ajuda de seus colegas, foi publicado o novo plano com o título de *De Ratione et Ordine Studiorum Collegii Romani*.

O padre Francisco de Borja, terceiro superior geral, também elaborou um plano pedagógico, mas, sobrevivendo-lhe a morte, deixou-o incompleto.

Ao mesmo tempo em que se tomavam estas iniciativas, a Congregação Geral da Companhia, em sua segunda e terceira reuniões em 1565 e em 1573, estabeleceu um conjunto de diretrizes pedagógicas, documento que levou o nome de *Summa Sapientia*.

O quarto superior geral da Ordem, padre Everardo Mercuriano, em 1577, elaborou um código geral de ensino, detendo-se embora mais na organização dos vários ofícios

nos colégios.

Enquanto eram trabalhados estes sucessivos planos pedagógicos, aumentava rapidamente o número de colégios não só na Europa senão que nas províncias ultramarinas de Portugal e Espanha, espalhadas na América, África e Ásia. Todas estas diversidades regionais fizeram com que, após a morte do padre Ledesma em 1575, a elaboração de um plano pedagógico comum para todos os colégios fosse melhor discutido. Havia o costume de Comissários Gerais, uma espécie de inspetores de ensino, visitarem os colégios para inspecionar e organizar os estudos. O primeiro fora o padre Nadal. Vários outros o sucederam. Era a forma de observar e analisar estas diversidades regionais. Este sistema, porém, mostrou-se por fim insuficiente e ineficaz.

O quinto superior geral, padre Cláudio Aquaviva, eleito em 1581, querendo levar a termo a definição do plano pedagógico, designou, durante a mesma reunião em que fora eleito, uma comissão de doze membros. Esta, porém, não pôde sequer começar os trabalhos. Em 1584 designou outra comissão, agora de seis membros. Dedicando três horas por dia, em nove meses ela concluiu os trabalhos.

Impresso para uso interno, o padre Aquaviva enviou o documento em 1586 a todos os superiores provinciais, espalhados pelo mundo. Acompanhando o documento, seguia uma Carta Circular em que solicitava que em cada Província da Ordem fosse designada uma comissão de cinco padres, para que, ouvidos os colegas, dessem seu parecer por escrito e o enviassem ao superior geral. Em fins do mesmo ano, já começaram a chegar os documentos, que, reunidos, levaram o nome de *Judicia et observationes*. Segundo o Pe. Franca (1952:20), dois pontos foram mais criticados: a imprecisão e a prolixidade.

Três professores ficaram encarregados de receber os relatórios e elaborar um novo projeto. Para ajudá-los, foi designada uma comissão de professores do Colégio Romano, entre os quais dois dos maiores teólogos da época: Francisco Suárez e Roberto Bellamino, este último, mais tarde, canonizado e declarado Doutor da Igreja Universal.

Este novo projeto, o padre Cláudio Aquaviva remeteu-o novamente a todos os superiores provinciais, não mais, porém,

como um projeto a ser analisado, e sim como um código de leis a ser posto em prática, embora ainda fosse em caráter experimental.

Novas críticas começaram a chegar a Roma, em 1594. Segundo o Pe. Franca (1952:22), os dois defeitos mais apontados desta vez eram a repetição e novamente a prolixidade. Nova revisão foi feita e o texto ficou reduzido a metade.

Em 1599, o padre Cláudio Aquaviva, dando por encerrada a tarefa, mandou publicá-lo em caráter definitivo, agora sob o título *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Jesu*.

Considerando o processo que se seguiu para a elaboração do plano, o Pe. Franca (1952:41) assim conclui: “O trabalho de sua redação prolongou-se por obra de 15 anos (1584 - 1599) e obedeceu o critério com que se preparam os currículos modernos mais bem elaborados. Primeira redação aproveitando um imenso material pedagógico acumulado em dezenas de anos; críticas dos melhores pedagogos de todas as províncias européias da Ordem; segunda redação; nova remessa às províncias para que a submetessem por um triênio à prova da vida real dos colégios; aproveitamento das últimas sugestões sugeridas à luz dos fatos; promulgação definitiva”.

O *Ratio*, agora transformada em lei, vigorou até 1773, quando a Ordem foi supressa. Com o seu restabelecimento em 1814 pelo papa Pio VII e com a restituição do Colégio Romano em 1824 pelo papa Leão X, fez-se necessário também uma revisão da mesma, o que ocorreu em 1832. Por ocasião de sua supressão, a Companhia mantinha, segundo o Pe. Franca (1952:24), “na Europa 546 colégios e 148 seminários e, fora da Europa, nas províncias missionárias, 123 colégios e 48 seminários”.

A revisão iniciou em 1830, sendo superior geral o Pe. João Roothaan, eleito na Congregação Geral de 1829. De acordo com o Pe. Franca (1952:26), as alterações mais importantes ocorreram no currículo do ensino médio: “O idioma vernáculo foi elevado à categoria de disciplina maior no currículo ao lado do latim e do grego. Como disciplinas secundárias mas autônomas, foram introduzidas a história, a geografia e as matemáticas elementares, ficando ao critério do Prefeito de estudos dosar-lhes o número de aulas de acordo com as exigências locais. No estudo do latim, Cícero perde a sua posição dominante”.

Em 1941, foi enviado a toda a Companhia um novo plano de estudos, com o título de *Ratio Studiorum Superiorum Societatis Jesu*, que como diz o título referia-se apenas aos estudos superiores. E conclui o Pe. Franca (1952:26): “As imensas e quase insuperáveis dificuldades resultantes da variedade de currículos “secundários”, a que, nos diferentes países, se devem amoldar os Colégios da Companhia, não permitiram que até hoje se levasse a termo para os nossos tempos um Plano universal de estudos semelhantes ao “Ratio” de 1599”.

As duas ordens no século XVI

Já vimos que em todos os planos pedagógicos, existentes antes e durante a elaboração do *Ratio*, estivera presente o assim chamado humanismo cristão. É uma expressão que supõe duas ordens distintas: a natural e a sobrenatural. A primeira é constituída pela ação de Deus Criador; e a segunda pela ação de Cristo Redentor. Como se relacionam elas?

Por influência de Santo Agostinho (354 - 430), herdeiro do platonismo, predominou durante a Idade Média o pensamento de que, com o pecado original, a ordem natural tornara-se intrinsecamente corrompida e portanto o homem era naturalmente mau. Com a Redenção, Cristo resgatou e assumiu a ordem natural, inserindo-a e diluindo-a, porém, na ordem sobrenatural. Em seus imperscrutáveis arcanos, contudo, não resgatou a todos os homens, mas somente alguns; a outros, abandonou-os à corrupção da ordem natural. Enfim, o bem só está na ordem sobrenatural; na ordem natural, só existe o mal.

Foi com este pensamento que se deu todo o predomínio da Igreja sobre as instituições da Idade Média. Cabia à Igreja a tarefa de colaborar com a obra salvífica de Cristo, fazendo passar para a ordem sobrenatural o que Deus destinara à salvação.

A partir do século XI e de maneira especial do século XII, novos ares começam a soprar. Com a entrada de Aristóteles no ocidente, o surgimento e ascensão da burguesia e outros fatores, começava a preparar-se o Renascimento e a Idade Moderna.

Santo Tomás de Aquino (1225-1274) defendeu a ordem natural. Segundo ele, mesmo com o pecado original, a natureza humana continua intrinsecamente boa, embora doente e

enfraquecida. E, com suas próprias forças, ela é capaz de fortalecer-se, disciplinar-se e produzir muitas obras boas, sempre, porém, na ordem natural. O homem poderá aperfeiçoar-se enquanto homem, mas não poderá tornar-se filho de Deus e herdeiro do céu. Isto só será possível pela Redenção de Cristo e por isso por sua graça (*S. Th.* I - II, q. 109).

A defesa da ordem natural por Santo Tomás colaborou decisivamente para o fortalecimento do humanismo renascentista. Espalhar-se-á o entusiasmo pelo humano, pelo bem-viver, pelo bem-falar, pela beleza física e enfim por tudo o que a natureza humana pode proporcionar não só de gratificante senão que eficiente e produtivo. As enormes e numerosas potencialidades que o homem em si encerra vão pouco a pouco se descortinando, como também novos mundos, com as navegações, se descortinam.

Diante deste humanismo, estava, porém, a ordem sobrenatural. Os longos séculos da Idade Média e que tinham formado toda a Europa ocidental deixaram marcas profundas e uma destas era o Cristianismo. Não seria tão simples o Renascimento apagá-las. Temos então o humanismo cristão. Como coadunar estas duas ordens? Continuam presentes os dois pensadores que marcaram o pensamento da Idade Média: Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino.

O pensamento de Santo Agostinho, no século XVI aflora em Martinho Lutero (1483 - 1546). Conseqüentemente, também nele, a ordem natural está prejudicada, pois com o pecado original ela se tomara intrinsecamente corrompida. O humanismo, neste caso, não seria o cultivo do humano em si mesmo, senão que do humano enquanto resgatado pela graça de Cristo e nela diluído. Humanismo mesmo é somente o humanismo cristão. Querer cultivar o humano em si mesmo, intrinsecamente corrompido, é cultivar um anti-humanismo. Portanto, em Lutero, as duas ordens coadunam-se, mas somente pela anulação e absorção da natural pela sobrenatural.

Outro princípio do agostinismo de Lutero é a doutrina da predestinação. Deus, nos seus insondáveis arcanos, não apenas permite que alguns homens se condenem, o que seria por sua vontade negativa. De acordo com esta doutrina, é pela vontade positiva de Deus que alguns se salvam e que outros se condenam. Com esta doutrina, faz-se um ataque frontal ao livre arbítrio,

com o que o humano fica mais uma vez prejudicado.

Neste humanismo cristão, a pergunta crucial era: a qual grupo pertencço eu? Aos predestinados à salvação ou aos predestinados à reprobção?

Várias respostas os reformadores propuseram. Aquela que mais interessa ao presente trabalho é a de Calvino (1509 - 1564). Segundo ele, já na presente vida deverá haver uma clara distinção entre ambos. Os predestinados à salvação, já agora deverão viver uma vida feliz, um prenúncio da futura; e os que se condenarão, já agora hão de manifestar seu triste destino, vivendo uma vida infeliz.

Esta vida feliz ou infeliz depende, portanto, de como Deus, autor da natureza, criou a cada um. A uns Ele deu mais talentos, enfim uma natureza ricamente aquinhoadada. A outros, o contrário. Conseqüentemente, quem triunfa na vida traz consigo um sinal evidente que Deus o predestinou à salvação. E vice-versa.

Uma natureza bem aquinhoadada está apenas predisposta à consecução de uma vida feliz. Ela supõe então o empenho de cada um. Embora também este empenho seja um dom de Deus para os predestinados à salvação, ele é também o pleno envolvimento do indivíduo e portanto esta é sua participação na caminhada à salvação.

Num primeiro momento, também em Calvino a ordem natural fica absorvida pela sobrenatural, pois que esta colaboração do homem, ela mesma faz parte do resgate da ordem natural por Cristo, já que ela só existe naqueles que Deus predestinou para a salvação e porque os predestinou. E, por isso mesmo, os outros são incapazes até mesmo de prestar esta colaboração.

Num segundo momento, porém, percebe-se que na verdade o que acontece é o contrário, pois qualquer um que quiser poderá ele mesmo, com suas próprias forças, levar-se para dentro do grupo dos chamados, nele incluir-se. É apenas uma questão de empenhar-se, envidar todos os seu esforços. Com isto triunfará na vida e terá o sinal esperado. É então o triunfo da ordem natural sobre a sobrenatural. De um sinal que será salvo, para o direito de cobrar a própria salvação devido ao próprio esforço, a distância é muito pequena. Pode-se dizer que Calvino coadunou as duas ordens, abafando a sobrenatural com a natural.

O humanismo renascentista, à parte o predestinacionismo, viu com bons olhos o calvinismo. Viu-o com olhos ainda melhores o mundo dos negócios. A burguesia, agora já florescente, vivia o princípio de que “tempo é dinheiro”. E só venceria quem colocasse todas as suas capacidades na divisão e na administração do tempo. Se a princípio era sinal de estar entre os eleitos, em seguida bastou ser um sinal de estar entre os vencedores.

Embora espúrio, o calvinismo é um broto do agostinismo, passando por Lutero. Mas a coadunação das duas ordens, sem uma absorver a outra, vem através do pensamento de Santo Tomás de Aquino. Como vimos, ele defendeu a autonomia de ambas, dentro cada uma de sua esfera. Como então se relacionam?

É preciso ainda esclarecer que para ele em ambas as ordens, Deus é a causa eficiente primeira e o homem a causa eficiente subordinada ou instrumental. E por isso tudo o que o homem é e faz, em ambas as esferas, é todo ele efeito de Deus e todo ele efeito do homem; cada um dentro de sua esfera própria. Na ordem natural, Deus me sustenta no ser e no agir; e eu me sustento no meu ser e no meu agir; um como causa eficiente primeira e outro como causa eficiente instrumental. Na ordem sobrenatural, o mesmo. Deus me sustenta com a sua graça no ser e no agir; e eu me sustento com a graça no meu ser e no meu agir. A ação de Deus, portanto, é “no” ser humano. Sua presença está “em” todo o meu ser e se faz sentir no mais recôndito do meu eu. E por isso todo o bem que faço é totalmente mérito de Cristo enquanto causa primeira; e totalmente meu enquanto causa instrumental. Não há então um mérito somente meu e pelo qual Deus deva recompensar-me.

Quanto à predestinação, Santo Tomás ensina que Deus quer, por vontade positiva, que todos se salvem. Mas permite, por vontade negativa, que alguns se condenem. E como causa eficiente primeira, Ele dá a graça gratuitamente e portanto não em vista dos méritos do homem.

Por atribuir autonomia às duas ordens, pode-se distinguir nele o humanismo natural e o humanismo cristão. Na verdade, é apenas uma distinção de razão, pois que com a Redenção de Cristo todo homem foi elevado a filho de Deus e herdeiro do céu. Não há mais o homem natural. Mas pode-se fazer a distinção dizendo

que alguém desenvolveu todos os valores humanos. Devido porém ao pecado original, isto se tornou muito difícil. Além do mais, com a Redenção, o homem tornou-se muito mais do que apenas humano. E portanto a plenitude do homem já não é mais ser apenas homem. Ao passo que ter desenvolvido a filiação divina, então sim é ter alcançado sua plenificação, não só sobrenatural, senão que também natural. E isto é o humanismo cristão em Santo Tomás.

A doutrina de Santo Tomás quanto à ação divina “no” ser humano, como causa primeira na causa instrumental, não correspondida muito com os ideais do humanismo renascentista. O entusiasmo pela cultura do espírito, pelo cultivo e aperfeiçoamento do humano, tendia a uma outra concepção. Era o homem, que, com suas próprias forças, aperfeiçoava-se e erigia-se diante de Cristo como, enfim, merecedor da graça. O humanismo despertara nele a consciência de suas próprias forças. Desenvolvê-las aperfeiçoá-las ao máximo seria tudo para se ter a certeza da graça de Cristo e conseqüentemente do sucesso de qualquer empreitada. O homem se colocaria diante de Deus com a certeza de uma recompensa, a graça. Qualquer comportamento tipicamente humanista-renascentista nunca seria puramente humano, pois nele estariam sempre as marcas de cristão. A imitação dos modelos greco-latinos seria sempre uma simples imitação e não uma reprodução perfeita.

Com a mesma intenção de salvar a ordem natural diante da sobrenatural, temos uma outra doutrina, o molinismo ou congruismo. O Pe. Luis de Molina (1535 - 1600), sacerdote jesuíta, publicou em 1588 a obra *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione Concordia*, também chamada simplesmente *Concordia*. Do pensamento aqui exposto, vamos deter-nos apenas no modo como se exerce o concurso de Deus nas criaturas.

Molina ensina então que o concurso de Deus não é “nas” causas segundas, como ensinou Santo Tomás, mas “com” as causas segundas. Por isso, ambos concorrem imediatamente na produção do efeito. Se fosse “nas”, Deus concorreria em forma mediata apenas (Cf. *Concordia*, 26, 5), pois seria através do homem.

Para que isto possa acontecer, Molina dá a seguinte explicação:

Deus é causa eficiente íntegra pois realiza em Si toda a causalidade necessária para a ação. Esta causa íntegra, porém, abrange várias causas não íntegras (Cf. *Concordia*, 26, 15).

Ao concorrer com a causa segunda, Deus não concorre cada vez com toda a sua causalidade infinita e íntegra, mas com uma não-íntegra, de acordo com a natureza e a diversidade da potência de cada coisa para obrar. Um é o seu concurso com o fogo para aquecer, e outro é o concurso para o homem agir. Em cada concurso, Deus está com uma causalidade parcial. Este concurso de Deus está determinado de acordo com a diversidade de potência para obrar, mas está indeterminado com relação a tal causa segunda produzir este efeito ou aquele, fazer ou deixar de fazer.

Com isto, Molina entende que a autonomia da ordem natural ficou com mais autonomia do que em Santo Tomás. Mas esta autonomia encontra-se sobretudo nos atos humanos, pois o homem possui o livre arbítrio e isto lhe dá uma autonomia maior. O concurso geral de Deus também acontece com relação ao livre arbítrio. E, como sempre, também agora ele é um influxo indeterminado, indiferente, proporcionado apenas à natureza do agente e não ao efeito; é indeterminado com relação a tal causa segunda produzir este efeito ou aquele. Cabe ao homem empregando o livre arbítrio, defini-lo, decidindo-se a fazer isto ou aquilo ou simplesmente deixar de fazer (Cf. *Concordia*, 26, 11).

O influxo de Deus, por isso, não é “no” livre arbítrio, para que ele seja preparado e se torne capaz de obrar, mas é “com” o livre arbítrio, já que este contém em si mesmo sua própria ação. Ele não é movido pelo concurso de Deus, caso contrário, dar-se-ia o mesmo que ocorre quando o homem recebe a graça preveniente, chamamentos interiores para a fé e para a penitência. No entanto, não é isto o que ocorre quando empregamos nosso livre arbítrio. Ele tem o seu movimento próprio, e o influxo divino ocorre “com” ele e não “dentro” dele (Cf. *Concordia*, 30, 2).

Neste sentido, ambas as causas são parciais. O efeito é total, mas as causas são parciais. Todo o efeito é produzido pelas causas, mas cada uma colaborou fazendo a sua parte e empregando uma parte de sua força causal. Com isto, salva-se o livre arbítrio diante da causalidade divina.

O mesmo papel, o livre arbítrio tem diante da graça. Deus quer que todos se salvem e a todos dá a graça, com a qual o homem pode salvar-se. Esta graça denomina-se graça suficiente, suficiente para salvar-se. É diante dela que se apresenta o livre arbítrio. Este, com seu poder de definir a própria ação, pode aceitar ou não aceitar a graça suficiente.

Se aceitar, Deus lhe dá também a graça eficaz. Se não aceitar, continuará recebendo a graça suficiente e continuará cabendo ao seu livre arbítrio a tarefa e a responsabilidade de a cada instante ter ele que definir-se se vai aceitá-la ou não. A graça eficaz será uma recompensa, uma congrua, que Deus dá a quem aceita a graça suficiente e por isso a merece. Por esta razão, o molinismo chamou-se também de congruismo.

Esta máxima autonomia ao humano e sobretudo ao livre arbítrio, parece-nos, agradou sobremaneira o humanismo renascentista. Estava ali uma doutrina que, embora cristã, convidava o homem a assumir com plena liberdade as rédeas de seu destino, a cultivar-se a si mesmo e a crer nas enormes capacidades que a natureza humana lhe depunha nas mãos. Deus intervinha apenas no início e no fim. No início, com a graça suficiente; e no fim, como recompensa, com a graça eficaz. Durante o percurso, cabia ao homem fazer a sua parte, embalado pelo impulso inicial e atraído pela congrua final.

Que influência teve esta doutrina na elaboração e execução do *Ratio*? Molina publicou sua obra em 1588. A Companhia estava em tempos de definir sua própria identidade. Na prática já o fora feito por seu fundador. Faltava-lhe, porém, um estofo filosófico-teológico. Dois grandes pensadores apresentaram-se: Luis de Molina e Francisco Suárez, na teologia e na filosofia respectivamente. Que a obra de Molina não tenha sido uma produção espúria, atesta-nos o fato de o Pe. Cláudio Aquaviva (= 1613), superior geral, ter declarado o congruismo a doutrina própria da Companhia (Cf. Auer: 1975: 294).

O pronunciamento do superior geral fora em meio a uma acirrada controvérsia entre o congruismo e o tomismo, este defendido pelo frade dominicano Domingo Báñez (1528 - 1604). A controvérsia era tal que o papa Clemente VIII (1592 - 1605)

interveniente designando uma comissão para analisar se em ambas as partes não havia algumas incursões heréticas. Mas somente o papa Paulo V (1605 - 1621), depois de dezenas de sessões, deu por encerrados os trabalhos, ordenando que “nenhuma das partes qualificasse a oposta com censura alguma” (Auer, 1975: 293).

Os trabalhos foram encerrados, portanto, sem vencedores e nem vencidos. Que os dominicanos continuassem com Santo Tomás e que a Companhia continuasse com Molina, no que se refere à relação entre a natureza e graça. Por tudo isto, parece-me pertinente interpretar o *Ratio* e entender a educação jesuítica à luz do molinismo.

E interpretando-as assim, a que conclusão se chegaria? Se Max Weber tivesse estudado a educação jesuítica com este enfoque, ter-lhe-ia sido muito fácil encontrar nela “o espírito da educação moderna”. Debruçando-se sobre o calvinismo, despojou-o da religiosidade e reteve o aproveitamento máximo da inteligência e da vontade no uso do tempo, na sua divisão e distribuição. E nisto Max Weber encontrou o espírito do capitalismo. Se esta mesma atitude ele a tivesse colocado na análise do *Ratio* à luz do molinismo, ele tê-la-ia despojado da religiosidade e teria sobrado uma magnífica obra humana. É um plano que serviu de modelo e referência a todos os planos modernos de educação.

E de fato este é um ponto comum entre Calvino e Santo Inácio. Representam ambos o entusiasmo pelas forças da razão. Negada ou subjugada que fora durante séculos pela ordem sobrenatural, bastou que Santo Tomás reconhecesse seu valor bem como de toda a ordem natural, para que as comportas se abrissem e nela o homem moderno visse uma fonte inesgotável de riquezas. A exaltação da razão, que começa no início da Idade Moderna, alcança seu auge com Kant e Hegel e que hoje parece declinar diante dos albores da pós-modernidade.

Em nosso entender, porém, Max Weber não teria alcançado o âmago da educação jesuítica. Despojá-la da religiosidade e reduzi-la à racionalidade e à disciplina seria desfigurá-la. As duas ordens estão presentes. E seria também incompleto o conhecimento dizer apenas que as duas foram salvas e estão em harmonia. Elas foram mantidas, mas a postura do homem diante

de Deus é muito diferente daquela proposta por Santo Tomás.

Se o homem se considera um instrumento nas mãos de Deus, reconhecerá que suas boas obras são uma ação conjunta dele com a causa primeira e preferirá a exclamação de Maria na Anunciação: “Deus fez em mim maravilhas” (Lc.1, 49). A postura própria do molinista é a do homem que, recebido o impulso inicial de Deus, coloca-se frente a Ele e, contando com suas próprias forças, erige-se, explora-as ao máximo. E por fim deposita aos pés do Senhor sua magnífica obra e espera a cônica final. Seu texto bíblico preferido será do apóstolo Paulo: “Combati o bom combate. Cheguei ao fim de minha carreira, guardei a fé: desde agora está reservada a coroa da justiça para mim” (2Tim.4, 7-8).

É, porém, uma postura que guarda em seu bojo uma profunda ambigüidade. Encontramo-la, por exemplo, ao ler a explicação que o Pe. Madureira (1927: 454) dá para o sucesso do *Ratio* diante do fracasso do *Edito* da Universidade de Paris: “A falta de resultados semelhantes na Universidade se explica, portanto, pela carência de professores capazes de executar cabalmente o seu *Edito*; ao passo que a Companhia, para realizar o programma do seu *Ratio*, tinha professores instruídos e dedicados. Como dizia o P. J. Bonifacio e mais recentemente o P. Bainvel, em matéria de programmas e methods, – “tudo depende do professor”.

A pedagogia jesuítica é uma obra realizada conjuntamente entre a ordem natural e a ordem sobrenatural, ou é uma obra puramente humana, como tantos outros planos laicos de educação?

BIBLIOGRAFIA

- AQUINO, Santo Tomás de. *Summa theologiae*. Madrid: BAC, 1962.
 AUER, Johann. *El evangelio de la gracia*. Barcelona: Herder, 1975.
 EBY, Frederick. *História da educação moderna*. Porto Alegre: Globo, 1978.
 FRANCA, Pe. Leonel. *O Método pedagógico dos jesuítas*. Rio de Janeiro: Agir, 1952.9
 MADUREIRA, J. M. de. *A liberdade dos índios – a Companhia de Jesus – sua pedagogia e seus resultados*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional. 1927.
 MOLINA, Luis de. *Concordia*. In *Los filósofos escolásticos de los siglos XVI y XVII – Selección de textos por Clemente Fernández*. Madrid: BAC, 1986.
 ULLMANN, Reinhold & BOHNEN, Aloysio. *A universidade: das origens à renascença*. São Leopoldo: Unisinos, 1994.
 WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1983.

Ratio Studiorum: Contra-Reforma ilustrada

Vamireh Chacon*

Cultura é questão de fé, para existir uma cultura ela tem de crer em si própria, uma das lições fundamentais de Max Weber. O islã também pela fé partira do Norte da África e Oriente Médio como dois tenazes pelo Sudoeste e Sudeste da Europa, a península ibérica e a balcânica.

Contudo, Loyola entendeu e muito bem a importância do humanismo renascentista, revalorização religiosa da cultura greco-latina esquecida literariamente, só lembrada filosoficamente pela Idade Média. Lembre-se a opção de estudos de Inácio na Universidade de Paris, pelo Colégio de Santa Bárbara, Sainte-Barbe, naquele tempo assim se chamavam as Faculdades medievais, ainda hoje *colleges* em países de língua inglesa. Inácio não quisera ficar no Colégio Monteagudo, Montaigu, de rígida escolástica imposta pelos cartuxos.

A decisão significava mais que o comodismo de matricular-se numa Faculdade dirigida por um português, Diogo de Gouveia, Faculdade em parte financiada com bolsas de estudo pelo rei de Portugal Dom João III.

O crítico espanhol Ricardo García-Villoslada sintetizou muito bem a inspiração de Inácio de Loyola nas sementes do *ratio* depois codificado: “O que Inácio fez foi preencher com realidades e energia sobrenaturais a vacuidade sonora das palavras do grande humanista”, a Erasmo faltava o “fervor místico de um

* Professor da Universidade de Brasília (UnB).

santo”. “A cabeça realista de Inácio não tinha ilusões. Sabia que os tempos eram de guerra e, o pior, tempos de revolução. O catolicismo devia fazer frente a dois inimigos viscerais: o protestantismo e o Crescente muçulmano. Por isso as soluções inicianas foram diretas e eficazes”.¹

O caminho devia ser outro, a conquista de mentes e corações dos adultos, principalmente das crianças e jovens, para isto a necessidade de escolas, em Messina, 1548, o primeiro colégio jesuíta, a Universidade de Gândia em Roma, a primeira católica no mundo.

Coube ao padre Cláudio Acquaviva, eleito superior geral da Ordem em 1581, organizar a sistematização do método pedagógico jesuítico.

Ele começou designando uma comissão de representantes das províncias da Companhia de Jesus da Espanha, Portugal, França, Áustria, Alemanha e de Roma para a elaboração de um anteprojeto, transformado em projeto pelas mãos de outra comissão desta vez integrada por filósofos do porte de Francisco Suárez e teólogos do nível de Roberto Belarmino depois até canonizado. Em 1599 era promulgado o *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Jesu*.

Frutificava a semente renascentista dos estudos sistemáticos de bacharelado em humanidades e mestrado em Teologia de Inácio de Loyola no Colégio de Santa Bárbara da Universidade de Paris de 1528 a 1535.

O *Ratio Studiorum* tentava cristianizar a Antiguidade greco-latina, principalmente Cícero e Virgílio, mais Santo Tomás de Aquino por cima do *Livro das Sentenças* de Pedro Lombardo até então manual oficial, muito limitador da escolástica.²

Foi este método que tanto contribuiu para formar Corneille, Molière, Descartes, Montesquieu e o próprio Voltaire na França; Cervantes, Calderón de la Barca e Lope de Vega na Espanha;

¹ Ricardo García-Villoslada. *Loyola y Erasmo*. Madrid: Taurus, 1965, pp. 17, 15, 282 e 322

² Leonel Franca. *O Método Pedagógico dos Jesuítas (O “Ratio Studiorum”)*. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1952, pp. 17-19, 21, 22, 7-9, 35, 10, 13, 38, 29, 30, 32, 199, 204, 35, 159 e 34.

na Itália Tasso e Vico; e muitos mais mundo afora, inclusive no Brasil desde o primeiro século de colonização até com defesas de teses de mestrado em Artes, humanidades, nos colégios, no sentido de *colleges* medievais e não de meras escolas secundárias, em Salvador da Bahia e Olinda de Pernambuco, depois no Rio de Janeiro.³ A perseguição desencadeada pelo Marquês de Pombal, iluminismo autoritário pré-totalitário da razão pretensamente bastante em si mesma, arruinou não só a única rede escolar brasileira de ensino, porque não conseguiu substituí-la pelos oratorianos e escolas régias estatais em escala suficiente, como também fez destruir os arquivos jesuítas.

Cedo a Matemática uniu-se às humanidades clássicas. O exímio matemático Cristóvão Clávio já era colega de filósofos e teólogos no Colégio Romano futura Universidade Gregoriana.⁴ Clávio é um dos principais responsáveis pelos novos cálculos do calendário gregoriano substitutivo do juliano.

A revisão do *Ratio Studiorum*, 1832, com a introdução de mais Matemática (três anos) e um de Física Experimental no curso de Filosofia, e dois de História Eclesiástica e Direito Canônico na Teologia, significou, como Leonel Franca aponta, que “Aristóteles foi apeado de uma hegemonia excessiva”. Desde 1941 se tenta uma nova síntese do *Ratio*, as dificuldades de alcançá-la.⁵ comprovam os dilemas da construção de um novo humanismo fiel ao melhor do antigo e em síntese com as crescentes descobertas científicas e tecnológicas, mas o *Ratio* não se vem excluindo do debate, muito pelo contrário.

O *Ratio Studiorum* significa, em última instância, um extraordinário esforço de continuidade cultural orgânica de atualizar o renovável da Idade Média no Renascimento, daí com projecções no próprio iluminismo, no que eles tinham de aberto

³ Serafim Leite, S. J. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa-Rio de Janeiro: Livraria Portugália-Civilização Brasileira, 1938, principalmente o tomo I, pp. 96, 76 e 102.

⁴ “Francisco Suárez y su obra”, introdução de Luciano Pereña à antologia *Selección de Defensio Fidei y otras obras* de Suárez. Buenos Aires: Depalma, 1966, p. VIII.

⁵ *O Método Pedagógico dos Jesuítas (O “Ratio Studiorum”)*, op. cit., pp. 25 e 26.

e generoso. Foi o jesuíta francês Claude Buffier o autor maior desta tentativa de ponte em sua atividade docente e de pesquisa no Colégio Louis-le-Grand aos inicianos confiado em Paris, já na primeira metade do século XVIII. Através de Buffier e de outros da época, os jesuítas influenciaram profundamente o ensino humanístico francês, marca permanente mesmo depois de laicizado em *baccalauréat*.⁶

Tinha chegado o tempo de suprir com mais Matemática, Ciências Naturais, História, Geografia e maior e melhor aprendizado de vernáculo o *Ratio Studiorum* no trânsito do Renascimento ao Iluminismo. Outros se foram encarregando das Ciências Matemáticas e Naturais, a Buffier coube o das Históricas e Geográficas e do Francês. Por este ele começou com sua *Gramática Francesa sobre Um Novo Plano* (1709). Desde 1660 que os jansenistas estavam nisto à frente, os inicianos não podiam perder mais tempo. Também por aí veio o contra-ataque iniciano.

Percorridas estas etapas introdutórias, exercícios de destreza intelectual humanística atualizadora, Buffier partiu rumo a outras atualizações, ao escrever o *Tratado das Primeiras Verdades, os Elementos de Metafísica e os Princípios do Raciocínio*. Ali é que procurará sua síntese de Descartes e Locke, recorrendo mais a este que àquele. Buffier reconhecia grande valor à percepção sensorial, então usa o treinamento historiográfico para apontar a recorrência da idéia de Deus na História como mais uma prova da existência Dele, além do tradicional argumento da ordem do universo ao qual também Descartes aderira. De Descartes adota principalmente a insistência no rigor do raciocínio sistemático, mas recusa seu formalismo lógico.

Antes de o preconceito antijesuítico levar ao esquecimento Claude Buffier, sua influência foi considerável, ora reconhecida, ora negada, mas sempre lembrada de um modo ou de outro. Voltaire lembra-o nas suas *Últimas Observações sobre os Pensamentos de Pascal*, o próprio Voltaire foi dos que atacaram os jansenistas, mas elogia-o em *O Século de Luís XIV*. Influência

⁶ Michel Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*. Paris: ed. policopiada, s. d., p. 416.

ainda maior em Diderot e em diversos artigos da *Encyclopédie*, a ponto de em alguns deles transcrevê-lo em parte literalmente, embora sem citá-lo, tão extremadas estavam as paixões da época. Rousseau também não o refere, mas seu conceito de Deus, conceito intuitivo profundo na *Profissão de Fé do Vigário Saboiano*, apresenta nítidas afinidades com o de Buffier. O mesmo se diga de Condillac em seu lockianismo mitigado. Reconhecimento nesta linha enfim aparecendo entre os condillaquianos, Destutt de Tracy à frente. Dali a influência de Buffier salta o Canal da Mancha, reaparece na escola escocesa de Reid, Oswald, Beattie e Dugald Stewart, que admitem diretos ou indiretos débitos intelectuais a Buffier na formulação do conceito de bom-senso ou senso-comum vindo de Locke, recusado por Descartes, retomado por Buffier.⁷

Será no *Curso de Ciências sobre Princípios Novos e Simples*, 1732, onde Buffier estenderá à interpretação social e política da sociedade os conceitos lockianos, a partir do senso-comum. Daí propor a razoabilidade do cristianismo e catolicismo, sem fixar-se em discussões de racionalidade.

Outra coisa o impacto do *Ratio Studiorum* fora da Europa, na Ibero-América sua crítica iniciada por Gilberto Freyre em *Casa-Grande & Senzala*, 1932, indiretamente respondida pelo jesuíta Leonel Franca, *O Método Pedagógico dos Jesuítas* (O “*Ratio Studiorum*”), 1952, e diretamente por mim no meu *O Humanismo Brasileiro*, 1980, ainda em vida de Gilberto, com quem tantas vezes também a respeito dialoguei e debati pessoalmente.

Em *Casa-Grande & Senzala*, ele apresenta uma visão crítica dos inicianos que “insistiram, a princípio, em ensinar aos índios em seus colégios, ‘coisa de conta’ ou de ‘sentido’, nas palavras do cronista [Gabriel Soares de Sousa, *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*]. Ler, contar, escrever, soletrar, rezar em Latim. Em tais exercícios se revelariam os indígenas sem nenhum gosto de aprender; sendo fácil de imaginar a tristeza que deve ter sido

⁷ Kathleen Sonia Wilkens. “A Study of the Works of Claude Buffier” in *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, coord. por Besterman, Theodore. Genebra: Instituto e Museu Voltaire, 1969, vol. LXVI, pp. 34, 36, 39, 43, 45, 65, 68, 77, 83, 86, 98, 45, 102, 103, 106-108 e 110-115.

para eles o estudo nos colégios dos padres. Tristeza apenas suavizada pelas lições de canto e música; pela representação de um ou outro ofício manual”.

Gilberto adota sua opção pelos franciscanos, que entrevia nos tupinambás “uma condição muito boa para frades franciscanos”, por “possuírem tudo em comum”. À qual Gilberto acrescenta “sua queda ou pendor para os ofícios manuais; a sua repugnância pelas muitas letras”.

E passa da visão crítica dos jesuítas a uma visão poética dos franciscanos: “Um entusiasta da Ordem Seráfica poderia sustentar a tese: o missionário ideal para um povo comunista nas tendências e rebelde ao ensino intelectual como o indígena na América teria sido o franciscano. Pelo menos o franciscano em teoria: inimigo do intelectualismo; inimigo do mercantilismo; lírico na sua simplicidade; amigo das artes manuais e das pequenas indústrias; e quase animista e totemista na sua relação com a natureza, com a vida animal e vegetal”.⁸

Quanto à implícita acusação de imposição do *Ratio Studiorum* como desculturação dos indígenas para reaculturação europeizante, leve-se em conta como os demais missionários do século XVI, primeira colonização ibero-americana, estavam todos menos ou mais imbuídos de Renascimento. Comprovam-no os currículos das suas escolas paralelas às dos jesuítas.⁹

José Honório Rodrigues mostra como demorou este processo de aculturação. Só na primeira Assembléia Nacional Constituinte, a do Império, 1823, “brasileiros de toda parte falavam sua própria língua aos outros em assembléia pública. Uns poucos deviam ter notado as diferenças de prosódia. A língua se formara numa competição desigual com línguas indígenas e negras e variações prosódicas oriundas dos diferentes grupos do português falados em regiões diversas”. Em fins do século XVII, princípios do XVIII, um governador-geral do Brasil, António Paes de Sande, ainda

⁸ Gilberto Freyre. *Casa-Grande & Senzala*. 12ª ed. no Brasil, 13ª em português. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1963, pp. 201 e 202.

⁹ Os próprios grandes historiadores franciscanos o reconhecem: Frei Jaboatão no século XVIII e Frei Bonifácio Mueller no XX — *apud* Vamireh Chacon, *O Humanismo Brasileiro*: São Paulo: Summus Editorial, 1980, p. 87.

relatava a Lisboa que “os filhos [dos paulistas] primeiro sabem a língua do gentio que a materna [portuguesa]”.¹⁰

Era o resultado do processo histórico-cultural acelerado pela cada vez maior utilização da *Arte de Gramática da Língua mais usada na Costa do Brasil* de Anchieta de 1595, codificando o tupi-guarani dos vários dialetos tribais com vistas à sua comparação com o português para maior generalização e final vitória deste. A unidade linguística pelos inácianos e a centralização administrativa pela dinastia dos Braganças foram os principais preparadores da unidade nacional brasileira, contra as separatistas forças centrífugas regionais e locais.

Portudo isto, Marcel Bataillon exagera, em limitação excessiva, ao declarar o *Ratio* um dos neo-erasmismos, “humanismo pagão dos jesuítas”,¹¹ estranha enormidade vinda de tão erudito pesquisador. Também demasiado delimitadora, pelo oposto lado conservador, é a visão do cardeal Cerejeira ao reconhecer o *Ratio* enquanto “mais do que uma adaptação de Vives”, porém datado “compêndio da experiência pedagógica do Renascimento”.¹²

Na realidade, desde as origens e nas suas projecções, o *Ratio Studiorum* busca a construção humana pela “formação literária, cultura filosófica, iniciação pedagógica – educação ativa, participante – visando três qualidades permanentes: a do apóstolo, a do *scholar* e a do *gentleman*”. “O homem da Renascença não é o homem do século XX. Mas os problemas subjacentes da educação são os mesmos: o homem é uma constante e suas faculdades não variam com os séculos.”¹³ Daí a crescente importância também da Engenharia Genética em suas discussões e acções sobre a escala humana, o que pode e deve permanecer diante do que pode e deve ser

¹⁰ José Honório Rodrigues. *A Assembléia Constituinte de 1823*. Petrópolis: 1974, p. 277.

¹¹ Marcel Bataillon. *Erasmus y España* (trad. do francês). México Madrid-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1991, pp. 921 e 772.

¹² Cardeal Dom Manuel Gonçalves Cerejeira. *O Renascimento em Portugal*. Coimbra: Coimbra Editora, 1975, II vol. (Clenardo. *O Humanismo*), p. 165.

¹³ J.M. Madureira, S. J. “O Ideal Pedagógico da Companhia” in *Ratio Studiorum (Método Pedagógico dos Jesuítas)*, coord. por Pedro Maia, S. J.. São Paulo: Edições Loyola, pp. 31, 63 e 64.

modificado para melhor no ser humano.

Mortimer J. Adler desde 1982 propõe nos Estados Unidos e ao mundo até uma nova *paideia* integradora das fragmentações da modernidade, *paideia* hoje evidentemente muito mais complexa, nem por isso menos necessária senão urgente: “Necessitamos de especialistas para nossa prosperidade econômica, para nosso bem-estar e nossa segurança nacionais, para o progresso continuado em todas as artes e ciências, e em todos os campos de estudo. Mas para benefício de nossas tradições culturais, de nossas instituições democráticas, de nosso bem-estar individual, nossos especialistas devem também ser generalistas, isto é, seres humanos educados de uma maneira geral”. E propõe, para sua cultura, “um ensino básico de Língua e Literatura Anglo-Americanas, Matemática, Ciências Naturais, História, Geografia e Estudos Sociais”.¹⁴ Projeto de integração de humanidades e ciências um tanto paralelo ao do *Ratio Studiorum*, o que mais uma vez comprova a importância das suas contínuas construtivas antecipações.

¹⁴ Mortimer J. Adler. *A Proposta Paidéia*. (trad. do inglês). Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1984, pp. 69 e 35.

A leitura de Aristóteles pelos medievais

Luis Alberto De Boni*

“De intentione autem eius [Aristotelis] diversa et adversa, cum ipse Scripturae Sacrae auctor non fuerit, sine periculo animae licitum est sentire.”¹

O que significou para a Idade Média receber Aristóteles

O tema da recepção de Aristóteles por parte dos medievais, da importância que o pensador grego exerceu sobre eles e do modo como o leram, é vasto, passível dos mais diversos tipos de abordagem e até mesmo intrigante para um estudioso moderno.

Para começar, convém recordar que os grandes filósofos medievais foram teólogos. Isto vale já para os que nem pertencem propriamente à Idade Média, como Agostinho, mas também para Scotus Eriúgena, para Anselmo e Pedro Abelardo, e mais ainda para Tomás de Aquino, Duns Scotus e Ockham, isto é, para aqueles pensadores medievais que os organizadores da coleção *The Cambridge Companion* julgaram pertencer à galeria dos principais nomes da Filosofia de todos os tempos.

Fiquemos com estes três nomes. Todos eles comentaram obras de Aristóteles e, é lógico, em seus comentários o autor

* Professor da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS).

¹ “Quanto à intenção de Aristóteles, é lícito pensar coisas diversas e contrárias, sem perigo para a alma, pois ele não é o autor da Sagrada Escritura.” (Guilherme de Ockham. *Expositio in libros Physicorum Aristotelis*. Prologus. OPh. 4, Saint Bonaventure, 1985, p. 4).

mais citado é exatamente aquele que está sendo comentado. Mas e nos demais livros, como os *Comentários às Sentenças* ou a *Suma Teológica*, o que acontece? Não seria de admirar que alguém, com regular conhecimento do pensamento medieval, dissesse que nos escritos teológicos o autor mais citado por eles é Agostinho ou, pelo menos, que os franciscanos Scotus e Ockham, citam mais Agostinho que Aristóteles. Ora, se tomarmos os índices da edições modernas, teremos algumas surpresas. Na *Suma Teológica*, portanto no aristotélico Tomás de Aquino, as citações de Aristóteles e de Agostinho equívalem-se, sendo cada um dos autores nomeado cerca de 2.600 vezes.² Já no agostiniano Duns Scotus, no Primeiro Livro da *Ordinatio* (isto é, no tratado sobre Deus), as citações de Aristóteles são muito mais numerosas que as de Agostinho. Em Ockham, enfim, no mesmo livro, é ainda maior o número de citações de Aristóteles, sendo que a *Metafísica* possui cerca de 50% a mais de citações que o *De Trinitate*. Boaventura foi o último grande medieval em cuja obra o número de citações de Agostinho superou o de Aristóteles.

Isto não quer dizer que os medievais tenham paulatinamente relegado Agostinho em favor de Aristóteles. De modo nenhum. Todos eles, sem dúvida, partilhavam do ponto de vista de Alberto Magno, quando dizia: “Quando houver dissensão, deve-se ficar com Agostinho no que se trata da fé e dos costumes; mas em se tratando de medicina, deve-se preferir Galeno ou Hipócrates; porém, a respeito da natureza das coisas, creio mais em Aristóteles ou em outro conhecedor do tema”.³ Acontece que, por um lado, Agostinho pertencia a uma tradição inquestionável que, por isso, dispensava citações, enquanto Aristóteles representava a necessidade da aplicação sempre maior da argumentação filosófica, a fim de dar consistência ao discurso teológico. Daí o profundo agostinismo da tradição cristã a impregnar todos os escolásticos, e a leitura de Aristóteles reordenando o discurso científico, mas, ao mesmo tempo,

² Para a *Suma Teológica* cfr. a ed. Porto Alegre, 1981-83; para as obras de Scotus e Ockham, as edições críticas *Vaticano* e *Saint Bonaventure*, respectivamente.

³ II *Sent.* D. 13, a. 2; ed. Pam. T 27, p. 217a.

incorporando, modificado, o pensador grego à cultura cristã.

Por que, porém, só no início do segundo milênio Aristóteles foi “descoberto”? Creio que a esta pergunta já foi dada a devida resposta, por autoridades como Charles Lohr.⁴ Como ele observa, ao contrário do que se diz costumeiramente, não foi Aristóteles que provocou a revolução cultural da baixa Idade Média; foi a revolução cultural que buscou Aristóteles. As obras dele sempre existiram no mundo grego, e todos sabiam onde estavam Constantinopla e Alexandria, ou Antioquia e Bagdá, mas não existia uma necessidade cultural de valer-se dele. Sirva como exemplo o que aconteceu com seus textos de Lógica, todos eles traduzidos por Boécio, no século VI de nossa era. Durante cinco séculos eles desapareceram, restando apenas a *Logica vetus*, isto é, *As categorias* e o *De interpretatione*. Contudo, quando o Ocidente, relegando para um segundo plano a visão contemplativa e alegórica do mundo, voltou-se para o conhecimento e a modificação da natureza, em poucos anos as velhas traduções boecianas como por encanto reapareceram. Da mesma forma, quando surgiu a necessidade, em alguns decênios de esforços intensos as demais obras peripatéticas foram encontradas e traduzidas.

Se Aristóteles foi procurado quando dele sentiu-se necessidade, não há dúvida, porém, que, ao ser encontrado, remodelou o saber medieval, na medida em que, pela primeira vez, percebeu-se que existia um modelo alternativo de interpretação do mundo, diferente do cristão. Seu “sistema”, se assim se pode falar, estava construído com grande coerência interna, não tendo nada de similar que se lhe pudesse contrapor. Se no estudo da Gramática as autoridades eram Prisciano e Donato; no da Retórica, Cícero e Quintiliano; se em Medicina havia Hipócrates, Galeno e Avicena; se eram outros os metres em Astronomia e Geometria, contudo, em se tratando do que a tradição posterior haveria de classificar como Filosofia, ninguém se comparava ao Estagitira. Ele mesmo dissera que, ao redigir os textos lógicos, pouco encontrara no passado de que se pudesse valer. Agora, sucedia algo semelhante: conhecer a Lógica

⁴ “The Medieval Interpretation of Aristotle”. In: N. Kretzmann, A. Kenny e J. Pinborg (org.) *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge: 1982, pp. 80-98.

era, em primeiro lugar, conhecer o *Organon*. Da mesma forma, em se tratando do conhecimento do homem, nenhuma obra se igualava ao *De anima*; a respeito da constituição do universo, os grandes textos eram a *Física* e o *De coelo*; o cerne da teoria filosófica encontrava-se da *Metafísica*; a ciência política voltou a existir quando a *Política* foi traduzida por Guilherme de Moerbeke, após 1260; das mesma forma, a ciência da Ética divide-se em antes e depois da descoberta da *Ética a Nicômaco*. Dois exemplos para comprovar o que acaba de ser dito: Tomás de Aquino, ao elaborar a segunda parte – por sinal a mais importante e original – da *Suma Teológica*, teve sempre ante os olhos a *Ética*, que constitui, somente ela, cerca de 40% do total de citações que o autor faz de Aristóteles na referida obra; quatro décadas após, Duns Scotus, no *De primo principio*, ao perguntar-se sobre o alcance da razão em se tratando da demonstração da existência de um primeiro princípio, cita 28 vezes Aristóteles e apenas três vezes Agostinho.

Para quem estava redescobrimdo o que significava fazer Filosofia, Aristóteles não era um entre outros autores, ele era o *Filósofo*, e servia, antes de qualquer coisa, como manual a ser compulsado, sendo elucidativa a determinação da Faculdade de Artes, de 1254, ao indicar os textos que deveriam ser estudados e sobre os quais os alunos prestariam exame: toda a obra de Aristóteles.

Contudo, para melhor compreensão do que acaba de ser dito, convém ter presente que uma transposição histórica, como a acontecida com Aristóteles, supõe que a leitura que dele se faz em um mundo diferente seja também uma leitura diferente daquela que os gregos fizeram. Cabe sempre a pergunta a respeito da importância que a cultura de cada época exerce sobre o modo de pensar dos indivíduos que nela vivem. Por mais que se recusem os reducionismos de cunho sociológico, graças aos quais o pensamento de um autor se deixa explicar pelo momento histórico em que viveu, não deixa de ser verdade que ninguém jamais caiu de pára-quedas na história, e que os grandes pensadores foram os que ultrapassaram os limites de seu mundo ao pensarem seu próprio mundo. É difícil admitir que o abismo entre a civilização pagã antiga e a civilização medieval cristã não tenha significado

um abismo heurístico também para a compreensão da obra aristotélica. Não foi sem razão que Erasmo, apesar de toda sua verve contra a Idade Média, observou que o Aristóteles dos medievais não era o da Antigüidade, era alguém ressuscitado, que falava outra linguagem, que tratava de outros problemas: era um novo pensador.⁵

Observe-se também a Idade Média considerou o renascimento da Filosofia antiga de modo muito diferente daquele como, alguns séculos depois, os humanistas consideraram o renascimento das artes. Para estes, colocava-se como ideal voltar a escrever como Platão e Cícero, versificar como Virgílio, esculpir como Fídias; buscava-se um novo nascimento, um renascimento da arte antiga, Ter de volta os antigos, tais como eles foram. Diferente era o que os medievais pretendiam ao esmiuçarem os textos clássicos e árabes, pois mais do que reproduzir o que fora dito outrora, interessava-lhes saber da validade do que fora dito. Reza uma sentença desprezível de Tomás de Aquino: “O estudo da Filosofia não visa a saber o que os outros disseram, mas à verdade das coisas”.⁶ Com outras palavras e igual clareza o quase desconhecido franciscano Gilberto de Tournai dizia: “Jamais encontraremos a verdade, se nos contentarmos com o que já foi encontrado. Os que escreveram antes de nós não são nossos senhores, mas nossos guias. A verdade está aberta a todos; ela não é propriedade de ninguém”.⁷ Por isso, se admiravam Aristóteles, era porque julgavam-no um pensador excepcional e mesmo modelar, mas nada impedia-os de discordarem dele, quando assim o exigisse “a verdade das coisas”. Não lhes interessava o Aristóteles histórico; queriam um Aristóteles novo, capaz de discutir com eles os problemas do século XIII.

Aristóteles e Tomás de Aquino sobre o ser

Dos pré-socráticos até Heidegger, o conceito de ser ocupa um lugar central na Filosofia, podendo-se mesmo dizer que ele é a chave de toda e qualquer Metafísica. O modo como Tomás de

⁵ Cfr. M.-D. Chenu. *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*. Montréal, 2^a ed. 1954. pp. 22-28.

⁶ *In librum I de Caelo*, I, 22.

⁷ Apud M.-D. Chenu, *op. cit.* p., 59.

Aquino o elabora é modelo clássico da maneira medieval de recepção da obra aristotélica: valendo-se da linguagem e da noção do pensador grego, Tomás acaba construindo algo totalmente novo, muito distante do que fora dito pelo Filósofo, mas também por seus antecessores gregos árabes e mesmo cristãos. Ele não escreveu um tratado sobre o ser, embora entre seus livros encontre-se um intitulado *De ente et essentia* (*Sobre o ser e a essência*), sendo necessário procurar pequenos tópicos por diversos lugares, mas constata-se que já nas primeiras obras encontra-se perfeitamente delineada uma noção que não se modificará.⁸

Os dois pensadores partem dos dados dos sentidos para afirmar que tudo o que existe, que existiu ou que poderá existir classifica-se como ser, podendo este ser considerado enquanto em ato, ou em potência; aplicando-se tanto à substância como ao acidente; sendo composto de matéria e forma e, por isso, sujeito à mudança, ou constituindo-se tão somente de forma, tornando-se então imutável, etc.

Para Aristóteles, porém, a existência extra-mental do ser não merece maior atenção, na medida em que aquilo que o ser é e o ser da coisa coincidem. Os seres existem com uma existência que os fundamenta a si mesmos. A este nível, uma causa primeira é, antes de tudo, causa final, para a qual eles se dirigem; como causa eficiente, ela não lhes dá a existência, mas é apenas a causa motora que os coloca em movimento. O que especifica a existência é a forma, a qual, separada da matéria, não se encontra sujeita à mudança e, por isso, constitui a natureza imutável do ser, a essência cujo conhecimento leva à definição daquilo que ele é.

Tomás, como vimos, também parte dos dados dos sentidos, mas de imediato diverge do Filósofo, observando que o fundamento primeiro do ser não é a forma que se une à matéria, mas algo anterior: a existência que de fora é conferida à essência. A afirmação, como tal, não provém dele, pois fora feita anteriormente por Al-Farabi e Avicena, nos quais seguramente abeberou-se. Tanto ele como seus antecessores árabes, provavelmente, elaboraram tal noção a partir de conceitos e valores da cultura em que nasceram,

⁸ Cfr. E. Gilson. *A existência na Filosofia de santo Tomás*. São Paulo, 1962; J. Owens. "Aristotle and Aquinas". In: N. Kretzmann e E. Stumpf (ed.). *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: 1993. pp. 18-59.

marcada por uma explicação religiosa do mundo, para a qual: “No princípio Deus criou o céu e a terra” (*Gn* 1, 1). Ora, falar de criação significa falar de criador e de criatura, isto é, de alguém que possui e dá o ser e de alguém que não possui e recebe o ser. Vindo a calhar, a leitura do texto bíblico do Êxodo, em sua tradução da *Vulgata*, oferecia a Tomás – e aos demais medievais – o que P. Vignaux classificou como a “metafísica do Êxodo”, uma explicação metafísica da diferença entre o ser de Deus criador e o ser das criaturas. Diz o texto sagrado que quando Moisés perguntou ao Senhor quem era ele, a fim de poder dizer aos israelitas em nome de quem estava falando, Deus lhe respondeu: *Ego sum qui sum* (“Eu sou aquele que sou”; *Ex* 3, 14), e mandou-o dizer ao povo que falava em nome de: “Aquele que é”

A leitura filosófica da perícopa mostra que Deus, ao dizer quem ele é, (portanto, ao definir-se) diz algo que qualifica tão somente a ele: *ele é*. Se isto coubesse do mesmo modo aos demais seres, então Deus se confundiria com eles. Mas não, “eu sou” equivale a “eu possuo o ser por mim mesmo”, ou, se quisermos, a essência e o ser em Deus, e só em Deus, se identificam: o ser é a essência de Deus.

Para chegar a esta conclusão Tomás percorreu um longo caminhoológico,⁹ durante o qual foram inicialmente removidas as imperfeições, por não poderem ser atribuídas Deus; e, após, as perfeições foram-lhe atribuídas na unidade da simplicidade. Ora, se em Deus essência e existência fossem distintas, não haveria simplicidade. Mas se em Deus só existe a essência, então o ser todo dele é a sua essência. Por isso, na definição que deu de si mesmo – e na definição entra o que é intrínseco à essência – ele disse “eu sou”. Não fora assim, então a essência deveria referir-se à coisa, isto é, ao ser, com à sua causa, o que seria o mesmo que dizer que a causa primeira possui uma causa anterior a si mesma.¹⁰ Isto implica, porém, em afirmar que o modo de ser de Deus é radicalmente diferente do modo de ser dos demais entes. De fato, aquelas coisas, cuja essência não é seu próprio ser,

⁹ Cfr., por exemplo, *SCG* I, 14-24, que considero, no conjunto o melhor texto de Tomás sobre o tema.

¹⁰ *Ibid.* c. 21.

possui a existência pela própria essência, “mas sim pela participação de outro, isto é, do ser. Mas o que é por participação de outro não pode ser o primeiro ente, porque aquilo de que uma coisa participa para poder ser é anterior a ela”.¹¹

A argumentação segue cânones aristotélicos, mas conclui longe de Aristóteles. Trata-se, na verdade de “um desenvolvimento radical da noção aristotélica de causalidade eficiente. Continua admitindo a forma aristotélica como causa do ser, mas somente enquanto sob a atividade de uma causa eficiente. Torna a causa eficiente algo antecedente a toda a forma finita, de tal modo que a forma finita é levada ao ser devido à atualidade existencial que a delimita e especifica. A causalidade eficiente abarca o conjunto de todas as coisas finitas e abarca a produção tanto da matéria como da forma através do ato criador – que, muito mais do que início de movimento, é, acima de tudo, o colocar algo na ordem da existência. Em Aristóteles, a matéria estava relacionada à forma assim como a potência para o ato; agora [em Tomás], a coisa finita como um todo é vista em si mesma como potência para a própria existência.”¹²

Ora, afirmar que Deus é o ser, que a essência de Deus é *seu ato de ser* – e reportando-se ao que Aristóteles observa a respeito do ente –, é o mesmo que dizer que Deus não pode ser classificado em gênero e espécie e, por isso, não pode ser definido, o que, em última análise, tal como Avicena bem percebeu, equivale a dizer que Deus não possui essência – algo que o ponderado Tomás de Aquino evita dizer, contentando-se a observar que Deus não possui quiddidade senão identificada ao seu ser.¹³ Neste sentido, os místicos não deixam, pois, de ter razão quando afirmam que Deus é um puro nada: sem essência ele é de todo impensável. E assim, novamente, estamos usando categorias aristotélicas para dizer algo que o Filósofo jamais imaginou. E de forma ainda mais grave transgredimos os limites peripatéticos quando mostramos o que significa o contraste entre Deus e as criaturas para o pensador grego e para Tomás. “Na filosofia grega, ser um deus diferia de não ser um deus do mesmo modo que ser certa espécie de ente

¹¹ Ibid. c. 22.

¹² J. Owens. *op. cit.* p. 47.

¹³ SCG I, c. 25.

difere de ser outra espécie de ente. A diferença era de natureza [...] Na metafísica de Tomás de Aquino, não ser um deus consiste simplesmente em não ser o seu próprio ato de ser. Ora, há apenas um ente de quem se pode dizer que, para ele, ser e ser aquilo que ele é, são uma só e a mesma coisa.”¹⁴

Duns Scotus: concordia discordans ante Aristóteles

Duns Scotus, tal como Tomás, valeu-se de Aristóteles para compor a própria obra. Mas, ante Aristóteles, tanto é capaz de concordar como de discordar. Partindo de uma argumentação cerrada, na qual as minúcias são levadas em conta, procura mostrar os limites de validade não só dos argumentos que combate, mas também das posições que defende. Como exemplo de sua confrontação com o pensamento clássico, tomo a segunda parte da distinção oitava da *Ordinatio*, onde trata da imutabilidade divina.¹⁵ Trata-se de um texto clássico, e também nele a noção de criação desempenha um papel fundamental.

A simplicidade de Deus – tema da primeira parte da distinção – constitui o fundamento para a pergunta sobre a imutabilidade, pois a mudança, no que é absolutamente simples, equívale à destruição de um ente e à produção de um novo. Nisto todos concordam, como também concordam em dizer que Deus é imutável. A divergência surge entre os filósofos e os teólogos quando se pergunta se, além de Deus, existe algo que seja também imutável. Para os filósofos – e como tais considera Aristóteles e Avicena, mas também, com ressalvas, Averróis –, da imutabilidade e da necessidade do ser primeiro conclui-se pela imutabilidade e necessidade de toda a cadeia dos seres.

A crítica à posição dos filósofos fora realizada por Henrique de Gand, que apresenta 10 modos como algo pode relacionar-se com o ser. Scotus a retoma, atendo-se a três deles. Pelo primeiro, algo que formalmente é necessário é colocado causalmente no ser por outro; no segundo modo, o que é formalmente necessário depende de outro, de tal modo que, na ordem das causas

¹⁴ E. Gilson. *op. cit.* p. 48.

¹⁵ *Ord.* I, d. 8, p. 2; ed. Vat. IV, n. 223-306; pp. 279-328; cf. *Lect.* I, d. 8, p. 2; XVII, n. 196-285, pp. 73-108.

ordenadas, não pode existir sem que este outro exista, tratando-se de uma ordem de perfeição e não de causas; no terceiro, algo possui o ser formalmente como possível, mas o recebe necessariamente de outro, que necessariamente causa.¹⁶ Os dois primeiros modos referem-se a Aristóteles, e o terceiro, como é evidente, tem a ver com o pensamento de Avicena.

Ora, observa Henrique, o primeiro modo é atribuído por alguns a Aristóteles, mas não foi posto por ele, pois encerra uma contradição evidente, ao dizer que algo é causado por outro e é por si necessário, visto que o que é causado por outro é por si não-ente e, por isso, tão somente possível. Não se pode, porém – e Aristóteles seria o último a fazê-lo –, dizer que algo é ao mesmo tempo possível e necessário. Da mesma forma o terceiro modo não foi posto pelo Filósofo, por também encerrar contradição, ao dizer que algo é por si contingente, mas produzido necessariamente por sua causa.

Scotus tem o texto do Gandavo ante os olhos e reporta-lhe fiel as idéias, das quais, porém, sente-se obrigado a discordar. De fato, como observa, Aristóteles, em mais de um tópico, admitiu que os princípios das coisas eternas são necessários, mas causados por outro, tal como o afirmam também Avicena e Averróis, sendo que este chama de absurda a leitura dos que tomam os textos aristotélicos para dizer que os corpos celestes possuem tão somente uma causa movente, e não uma causa agente. Já o segundo modo que Henrique atribui ao Filósofo parece a Scotus que não foi proposto por ele, pois este sim possui contradição. E, enfim, o terceiro modo, atribuído a Avicena, é aceito por Scotus como não-contraditório, enquanto é tido como contraditório por Henrique, pois da admissão de que o possível não existe segue-se não só o falso, como também o impossível, isto é, que a causa não cause necessariamente, como requer Avicena.

Como se vê, a posição de Scotus, ao discordar dos filósofos, acaba não concordando com a de Henrique de Gand. Com este concorda, contra os filósofos, ao afirmar que tudo o que é não é Deus não é necessário, mas discorda na leitura que Henrique faz

¹⁶ Ibid. n. 232-249; IV, 283-294.

dos grandes filósofos. Parece-lhe que, na ânsia de combatê-los, confere-lhes idéias que deles não provêm. Por isso observa: “Não quero atribuir a eles coisas mais absurdas do que as que disseram ou que se deduzem das que disseram, e de suas palavras quero tirar a melhor compreensão que me for possível”.¹⁷ Ora, Aristóteles e Avicena afirmaram o que pareceu contraditório para Henrique, mas, em realidade, o problema não se encontra na afirmação feita, mas no princípio do qual partiram: tendo tomado um princípio falso, seguiram-no com rigor lógico até o fim. Ao aceitarem como ponto de partida a afirmação de que a causa primeira causa necessariamente, concluíram de forma correta ao dizer que o causado também é necessário.¹⁸ Esta é a única divergência entre os teólogos e os filósofos, nada mais.¹⁹ Scotus não recusa *in totum* a crítica feita por Henrique de Gand; pelo contrário, aceita-a em grande parte. Mas, segundo seu modo de ver, a fim de ter consistência, tal crítica precisaria ser feita a partir do arcabouço montado pelos filósofos, e não a partir da leitura teológico-filosófica do próprio sistema, com a empreendida por Henrique de Gand. Certos argumentos deste, embora convincentes para os teólogos, nem por isso podiam ser impostos sem mais aos filósofos, que os questionariam devido, precisamente, ao caráter teológico de sua constituição. Por isso, o que parecia ser uma conclusão válida para os teólogos, podia não ser para os filósofos.²⁰ O modo de obviar esta dificuldade, portanto, é o de assumir a argumentação dos filósofos e voltá-la contra eles.

¹⁷ Ibid. n. 250; IV, 294.

¹⁸ O texto latino é de uma clareza meridiana: “Itaque concordant Aristoteles et Avicenna in sequentibus ex uno principio falso – in quo concordant – scilicet quod Deus necessario se habet ad quidlibet quod est extra se, ad quod immediate vel mediante immutabili comparatur” (Ibid. n. 255; IV, 297).

¹⁹ Novamente a clareza scotista: “Non est igitur altercatio inter nos et illos nisi in isto fundamento eorum” (Lect. I, d. 8, n. 237; VXII, 90).

²⁰ “Ista ratio non concluderet philosophis” (Ibid. n. 246; XVII, 92); “Ista ratio, licet sic bona sit catholicis, non tamen convinceret philosophos” (Ibid. n. 251; XVII, 95).

Santo Tomás, comentador de Aristóteles

Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento*

Certamente muitos de nós teremos presentes as palavras que Descartes dedica na sexta parte do *Discurso do método* aos dois procedimentos mais característicos da escolástica: a disputa e o comentário. A primeira, de acordo com o autor do *Discurso*, visa antes à verossimilhança do que à verdade e busca-se muito mais vencer a outra parte do que ponderar as razões de um e de outro lado.¹ Quanto aos comentadores, “estes são como a hera, que não sobe mais alto que as árvores que a sustentam, e que mesmo, frequentemente, desce depois de haver chegado até o seu mais alto ponto”.²

Descartes observa nesta segunda passagem que os comentadores descem, isto é, “tornam-se menos sábios do que se se abstivessem de estudar”, pois, “não contentes em saber tudo quanto é inteligivelmente explicado no seu autor, querem, indo além, aí encontrar a solução de muitas dificuldades acerca das quais ele nada dissera e nas quais talvez nunca pensara”.

À parte a avaliação, Descartes refere-se de maneira bastante exata a duas funções do comentário medieval de textos: explicar o texto de um autor e fazer o conhecimento ir mais adiante. É o que

* Professor da Universidade Estadual de Campinas (UNICamp).

¹ R. Descartes, *Discurso do método*, Trad. J. Cruz Costa. Rio de Janeiro: Ed. De Ouro, s.d., p. 164. Cf. pp. 66 e 69.

² Idem, *Ibidem*, p. 166.

já era expresso na conhecida imagem de Bernardo de Chartres:

“somos comparáveis a anões montados nos ombros de gigantes, o que nos possibilita ver mais coisas que os antigos e mais longínquas; não pela acuidade de nossa própria vista nem pela nossa grande estatura corporal, mas porque nos levantam e nos exaltam àquelas alturas pela sua grandeza gigantesca”.³

Na realidade, boa parte da literatura universitária medieval é constituída por comentários. Isto se deve, em boa medida, ao fato de que a aula era concebida como uma leitura e explicação de textos: era uma *lectio*. Leitura, não de qualquer texto ou de textos à escolha dos professores, mas de textos oficialmente designados: os textos dos *autores*, autênticos ou que faziam autoridade.⁴ Daí o grande número de comentários do mesmo texto, como, por exemplo, dos IV livros das *Sentenças* de Pedro Lombardo, base, ao lado da Bíblia, do ensino da sagrada doutrina (teologia) do final do século XII ao XVI. É possível inclusive acompanhar o desenvolvimento de uma questão consultando o lugar apropriado desses comentários. Por exemplo, o estatuto do conhecimento científico era costumeiramente estudado no prólogo ou no início desses comentários das *Sentenças*.⁵

Um outro ponto que é preciso lembrar é que havia diferentes formas de comentário, sendo este um assunto sobre o qual ainda não se tem um levantamento suficientemente completo.⁶ O século

³ João de Salisbury, *Metalogicon*, III, 4. Citado em Ph. Boehner, *História da Filosofia Cristã*. Petrópolis: Vozes, 1970, p. 333. Cf. C. A. R. do Nascimento, *De Tomás de Aquino a Galileu*. Campinas: UNICAMP, IFCH, 1998, pp. 177-178.

⁴ M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin, Montréal: Inst. d'Études Médiévales, 1950, pp. 106-107. Esta concepção já estava formalizada na Antiguidade tardia. Cf. F. del Punta, “The genre of Commentaries in the Middle Ages and its Relation to the Nature and Originality of Medieval Thought”, *Miscellanea Mediaevalia*, Berlin: 26 (Was ist Philosophie im Mittelalter?), pp. 138-151, 1998. Não se deve esquecer também a presença do modelo exegético da Bíblia.

⁵ Cf. S.J. Livesey, “Science and Theology in the Fourteenth Century: The Subalternate Sciences in Oxford Commentaries on the *Sentences*”, *Synthese*, Dordrecht: 83, pp. 273-292, 1990.

⁶ Cf. F. Del Punta, op. cit. à nota 4.

XIII conheceu um ressurgimento do comentário contínuo de um texto, comportando dois elementos: a explicação do texto (*expositio*) e discussões ligadas ao texto (*quaestiones*). Na segunda metade deste século os dois elementos se separam e tem-se então comentários contínuos (*sententiae*) e comentários *per modum quaestionis*. É, por exemplo, conhecida a declaração de Guilherme Tocco a respeito do ensino de Tomás de Aquino como bacharel sentenciário, comportando os comentários das *Sentenças* uma breve exposição do texto e numerosas questões:

“Quando frei Tomás começou, a título de bacharel, a expor no seu ensino as reflexões que durante a época de seu silêncio ele tinha acumulado em sua alma, viu-se-o sobressair acima de todos os mestres de Paris e, mais que os outros, atrair os estudantes para o amor do estudo. Nas suas lições ele introduzia novos artigos, resolvia as questões de maneira nova e mais clara, com novos argumentos. Em consequência, os que o ouviam ensinar teses novas e resolver as dúvidas com novas razões, não podiam duvidar de que Deus o tivesse iluminado com os raios de uma nova luz - com efeito pode-se ensinar ou escrever opiniões novas, se não se recebeu de Deus uma nova inspiração?”⁷

Quanto aos comentários contínuos, podemos recordar uma tipologia sumária proposta por R.-A. Gauthier.⁸ Este distingue a *sententia* e a *expositio*: a primeira se interessa mais pelo que diz o texto comentado, isto é, pela sua doutrina; a segunda, pelo modo de se expressar esta doutrina, isto é, pelas próprias palavras do

⁷ “Vita Sancti Thomae Aquinatis”, in *Fontes vitae Sancti Thomae Aquinatis*, D. Prümmer Ed., Toulouse: 1911, Fasc. 2, cap. 8, pp. 72-73. Cf. C. A. R. do Nascimento, *Santo Tomás de Aquino, O Boi mudo da Sicília*. São Paulo: Educ, 1992, p. 19.

⁸ Sancti Thomae de Aquino, “Sententia Libri Ethicorum” in *Opera omnia*, Tomus XLVII, Vol. I. Romae: Ad Sanctae Sabinae, 1969, pp. 242*-245*; “Expositio Libri Peryermenias”, Tomus I*, I. Romae: Commissio Leonina, Paris: Vrin, 1989, p. 84*; “Un cours sur l’Ethica Nova d’un maître ès arts de Paris (1235-1240), *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, Paris: 43, pp. 71-141, 1975. Ver também O. Weijers, “Les genres littéraires à la faculté des arts”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Paris: 82, pp. 631 - 641, 1998.

texto. De um outro ponto de vista, pode-se falar de outros tipos de comentário, como a *reportatio* e a *lectura*. A “reportação” é um texto recolhido por alguém que ouviu o comentário, sem que o mestre tenha feito uma revisão do texto. No segundo caso (leitura) intervém uma revisão do comentador.

Na realidade, a distinção entre *sententia* e *expositio* (doutrina e letra) não é rígida. Tanto assim que num comentário contínuo explicando frase por frase o texto de base, este é dividido em capítulos (posteriormente denominados lições). Um capítulo ou lição pode compreender: 1) uma divisão do texto (*divisio textus*), onde se mostra a ordem de suas partes; 2) uma explicação de cada uma das partes por meio de paráfrases, explicação de palavras difíceis ou mesmo uma interpretação em regra; 3) o desenvolvimento de pontos difíceis (*notanda*); 4) a parte final pode ser uma espécie de disputa (*dubia*).

E. Renan supôs que Tomás de Aquino tinha herdado esta técnica do comentário de Averróis, ao passo que Alberto Magno imitaria Avicena ao compor paráfrases de Aristóteles. Na verdade, Tomás recebeu esta técnica dos mestres da faculdade de artes (sobretudo da Universidade de Paris) que, por sua vez a herdaram dos processos já codificados na Antiguidade tardia.⁹ Assim sendo, um comentário medieval está longe de ser uma exposição puramente histórica do texto comentado. Ele combina níveis distintos de leitura, procurando simultaneamente explicar um autor e pensar junto com ele. L.-B. Geiger já na década de cinquenta observa que:

“Resta muito a fazer para a exploração sistemática dos comentários, pela distinção notadamente entre as passagens destinadas a fixar, tão objetivamente quanto possível, o sentido do texto ou a intenção do autor, e aquelas que contêm o pensamento pessoal do comentador; estas últimas são quase sempre reconhecidas pelas fórmulas de introdução, tais como - “*Et hujus ratio est...*” ou ainda “*Ad hoc considerandum est...*”.”¹⁰

⁹ Cf. R.-A. Gauthier, “Saint Thomas et l’Éthique à Nicomaque”, in *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia*, Tomus XLVIII, Romae: Ad Sanctae Sabinae, 1971, pp. XX-XXI.

Apresentamos em anexo dois exemplos particularmente claros e significativos desses desenvolvimentos pessoais da autoria de Tomás de Aquino. O primeiro relativo a uma espécie de dedução das categorias aristotélicas presente, tanto no seu comentário da *Física* como no da *Metafísica* aristotélicas. A tábua das dez categorias e sua justificação são introduzidas no comentário da *Física* para explicar como pode haver dois predicamentos referentes ao movimento (ação e recepção) e como é possível haver movimento em outros predicamentos (substância, qualidade, quantidade, onde). No comentário da *Metafísica* trata-se de explicar como o ser é dito de acordo consigo (*esse secundum se*).

O outro exemplo refere-se à justificação da distinção entre uma parte de uma ciência e uma ciência subalternada. Trata-se de um trecho do comentário dos *Segundos Analíticos*, Liv. I, cap. 25. Nos números 2, 4 e 6 Tomás introduz considerações que não estavam presentes no texto de Aristóteles para tornar tal distinção mais clara. Estas considerações, bem como as anteriores nos comentários da *Física* e da *Metafísica*, se iniciam com a cláusula indicada por Geiger. Aqui no comentário dos *Segundos Analíticos* Tomás de Aquino justifica de maneira explícita a situação do que ele denomina as “ciências intermediárias” entre a matemática e a física, isto é, das ciências que aplicam os princípios matemáticos à matéria sensível.¹¹

Concluindo, relembraríamos uma característica da retórica filosófica da Idade Média e do mundo moderno. Na primeira, de um modo geral, é de mau tom alardear originalidade e novidade. No segundo, são frequentes os momentos em que este ou aquele pensador marca seu distanciamento do que se disse até então e indica sua intenção de trazer algo de novo e original. Não nos enganemos: comentando os antigos e, portanto,

¹⁰ “Saint Thomas et la métaphysique d’Aristote”, em *Aristote et Saint Thomas d’Aquin* (Journées d’Études Internationales. Chaire Cardinal Mercier, 1955). Louvain: Publ. Univ. De Louvain, Paris: Béatrice Nauwelaerts, 1957, p. 177; retomado em *Philosophie et Spiritualité*. Paris: Cerf, 1963, vol. I, p. 127.

¹¹ Cf. C. A. Ribeiro do Nascimento, *De Tomás de Aquino a Galileu*. Campinas: UNICamp, IFCH, 1998, pp. 13-87, especialmente pp. 29-51.

se inserindo numa longa tradição de pensamento, os medievais inovam quando menos esperamos; por outro lado, os modernos por vezes, no exato momento em que proclamam a novidade, se põem a copiar aqueles de quem cordialmente dizem se afastar.¹²

São Paulo, 15 de julho de 1999

¹² Cf. C. A. Ribeiro do Nascimento, “A serva da teologia e a dama dos salões”, *Humanidades*, Brasília: 8, pp. 281-287, 1992.

Tomás de Aquino
Sentença do livro da Física,
liv. III, lição 5^a, 600-631

600 - Depois que o Filósofo mostrou que o movimento é o ato do móvel e do movente, levanta agora uma certa dúvida acerca do que precede. Primeiro, levanta a dúvida. Em segundo lugar, a resolve onde diz “E nem o ato”. Acerca do primeiro faz duas considerações. Primeiro, antepõe algo à dúvida. Em segundo lugar, expõe a dúvida onde diz “Visto, portanto, que ambas”.

601 - Diz, portanto, primeiro que o que foi dito tem um defeito, isto é, uma dúvida razoável, isto é, lógica; com efeito, há razões prováveis para ambas as partes. No entanto, antepõe a esta dúvida o seguinte: que algum ato é do ativo e algum ato é do passivo, como foi dito acima (597) que algum ato é tanto do movente como do movido. De fato, o ato do ativo chama-se ação e o ato do passivo chama-se recepção. Prova isto porque o que é a obra e o fim do que quer que seja é seu ato e perfeição; donde, como a obra e o fim do agente é a ação e a do paciente a recepção como é manifesto por si, segue-se o que se disse, que a ação é o ato do agente e a recepção do paciente.

602 - Em segundo lugar, onde diz “Visto, portanto, que ambas”, expõe a dúvida. É, de fato, manifesto que tanto a ação como a recepção são movimento; com efeito, uma e outra é o mesmo que o movimento; portanto, ou a ação e a recepção são o mesmo movimento ou são movimentos diversos. Se são diversos, é

¹ Extraído de: Boletim do CPA, Campinas, nº 5/6, jan./dez. 1998, pp. 261-279.

necessário que um e outro esteja em algum sujeito; portanto, ou um e outro está no paciente e movido, ou um destes, a saber, a ação está no agente e outro, a saber, a recepção está no paciente. Se, porém, alguém disser pelo contrário, que o que está no agente é a recepção e o que está no paciente é a ação, é manifesto que fala equivocadamente; com efeito, o que é recepção chamará de ação e vice-versa.

603 - Ora, parece que omite uma quarta parte, a saber, que um e outro esteja no agente. Omite isto, pois foi mostrado (591-595) que o movimento está no móvel, pelo que esta parte, que nenhum esteja no paciente e ambos no agente, é excluída.

604 - A partir destas duas partes que menciona, primeiro expõe o segundo onde diz “No entanto, se é isto”.

Com efeito, se alguém disser que a ação está no agente e a recepção no paciente; visto, a ação, como foi dito (602), ser um certo movimento, segue-se que o movimento esteja no movente. Ora, é preciso que a mesma determinação caiba ao movente e ao movido, quer dizer, que se o movimento estiver em não importa qual deles, ele se mova. Ou a mesma determinação cabe ao movente e ao movido, bem como ao paciente e ao agente. Ora, em não importa o que está o movimento, este se move. Pelo que, segue-se, ou que todo movente se mova, ou que algo tenha movimento e não se mova; dos quais, ambos parecem inaceitáveis.

605 - Depois, quando diz “Se porém uma e outra” expõe a outra parte, dizendo que, se alguém disser que uma e outra, isto é, a ação e a recepção, visto serem dois movimentos, estão no paciente e movido; tanto a docência que é da parte do docente quanto a doutrina que é parte do discente, estão no discente, seguem-se duas incongruências. A primeira das quais é, porque foi dito (601) que a ação é ato do agente. Se, portanto, a ação não está no agente mas no paciente, seguir-se-á que o ato próprio de cada um não está naquilo do qual é ato. Depois, seguir-se-á outra incongruência, a saber, que algo um e o mesmo, mova-se de acordo com dois movimentos. Com efeito, a ação e a recepção são agora supostas ser dois movimentos; ora, no que quer que seja que haja movimento, isto move-se de acordo com este movimento. Se, portanto, a ação e a recepção estão no móvel, segue-se que o móvel move-se de acordo com dois movimentos.

606 - Isto seria como se houvesse duas alterações de um sujeito que terminassem numa espécie; assim como se um sujeito se movesse por dois embranquecimentos, o que é impossível. Que, no entanto, o mesmo sujeito se mova simultaneamente por duas alterações, quer dizer, pelo embranquecimento e pelo aquecimento, para diversas espécies acabadas, não é incongruente. Ora, é manifesto que a ação e a recepção terminam na mesma espécie; com efeito, o que o agente age é o mesmo que o paciente sofre.

607 - Depois, quando diz “Ora, o ato será um?” desenvolve a outra parte. De fato, alguém pode dizer que a ação e a recepção não são dois movimentos mas um. A partir disto leva a quatro inconvenientes. Dos quais, o primeiro é que o mesmo seja ato de diversos de acordo com a espécie. Com efeito, foi dito (601) que a ação é ato do agente e a recepção ato do paciente, os quais são diversos de acordo com a espécie. Portanto, se a ação e a recepção forem o mesmo movimento, segue-se que o mesmo seja ato de diversos de acordo com a espécie. O segundo inconveniente é que, se a ação e a recepção forem um movimento, a ação será o mesmo que a recepção e a docência, que está da parte do docente, com a doutrina na medida em que se situa da parte do discente. O terceiro inconveniente é que o agir seja o mesmo que sofrer e ensinar o mesmo que aprender. O quarto que se segue disto é que todo docente aprende e todo agente sofre.

608 - Depois, quando diz “Mas, nem o ato de outro”, resolve a dúvida apresentada. Com efeito, é manifesto a partir do que foi determinado acima (596, 598), que a ação e a recepção não são dois movimentos mas um e o mesmo movimento. De fato, na medida em que é a partir do agente, é denominado ação e, na medida em que está no paciente, é denominado recepção.

609 - Donde, não ser preciso resolver os inconvenientes que se seguem à primeira parte, na qual se supunha que a ação e a recepção fossem dois movimentos, exceto um que permanece como devendo ser resolvido, mesmo supondo que a ação e a recepção sejam um movimento; pois, uma vez que a ação é o ato do agente, como foi dito acima (601), se a ação e a recepção são um movimento, segue-se que o ato do agente esteja de um certo modo no paciente e, assim, o ato de um estará em outro. Por outro lado, quatro inconvenientes seguem-se da outra parte; restam,

assim, cinco inconvenientes que devem ser resolvidos.

610 - Diz, portanto, primeiro que não é inconveniente que o ato de um esteja em outro, pois a docência é o ato do docente e, no entanto, a partir dele, tende continuamente e sem nenhuma interrupção para outro. Donde, o mesmo ato ser desta maneira, isto é, do agente, como do a partir de que; e, no entanto, está no paciente como recebido nele. Haveria inconveniente se o ato de um, do modo como é ato dele, estivesse em outro.

611 - Em segundo lugar, onde diz “Nem um de dois”, resolve outro inconveniente, a saber, que o mesmo fosse ato de dois. Diz que nada proíbe que um seja ato de dois, de tal modo que não seja um e o mesmo movimento de acordo com a noção, mas um de acordo com a coisa, como foi dito acima (599) que a distância de dois para um e de um para dois é a mesma e a do que está em potência para o agente e reciprocamente. Assim, pois, o mesmo ato, de acordo com a coisa, é de dois, de acordo com uma noção diversa; com efeito, é do agente na medida em que é a partir dele, e no entanto, é do paciente na medida em que está nele.

612 - Responde, porém, em ordem inversa aos outros três inconvenientes, dos quais um era deduzido do outro.

A saber, primeiro àquele que era introduzido por último como o mais inconveniente. Assim, pois, em terceiro lugar, responde ao quinto inconveniente. Diz que não é necessário que o docente aprenda ou que o agente padeça, embora agir e sofrer sejam o mesmo. Digamos, porém, que não são o mesmo como os cuja noção é una, como a túnica e a roupa, mas como os que são o mesmo quanto ao sujeito e diversos de acordo com a noção, como a estrada de Tebas a Atenas e de Atenas a Tebas, como foi dito antes (599, 611). Pois, não é preciso que tudo que é o mesmo caiba aos que, de qualquer modo que seja, são o mesmo, mas apenas a aqueles que são o mesmo quanto ao sujeito ou à coisa e quanto à noção. Por isso, mesmo dado que agir e sofrer sejam o mesmo, como não são o mesmo quanto à noção, como foi dito (611), não se segue que a não importa o que caiba o agir, caiba-lhe o sofrer.

613 - Em quarto lugar, quando diz “No entanto, nem se a docência”, responde ao quarto inconveniente.

Diz que não se segue que ensinar e aprender seriam o mesmo,

ainda que a docência e a doutrina do discente fossem o mesmo. Pois, a docência e a doutrina são ditas em abstrato e ensinar e aprender em concreto. Donde, serem aplicados aos fins ou termos de acordo com os quais é tomada a noção diversa da ação e da recepção. Assim como, embora digamos que, considerando abstratamente, o intervalo de alguns que distam entre si é o mesmo, se aplicamos aos termos do intervalo, assim como dizemos que dista daqui para lá e de lá para cá, não é um e o mesmo.

614 - Em quinto lugar, quando diz “Cabe absolutamente dizer”, responde ao terceiro inconveniente destruindo esta ilação pela qual concluía-se que, se a ação e a recepção são um movimento, a ação e a recepção são o mesmo. Diz que finalmente cabe dizer que não se segue que a ação e a recepção sejam o mesmo, ou que a docência e a doutrina; mas que o movimento no qual se encontram uma e outra é o mesmo. O qual movimento, é, com efeito, ação de acordo com uma noção e recepção de acordo com outra noção. Com efeito, é distinto de acordo com a noção, ser ato deste, como neste, e ser ato deste, como a partir deste. Ora, o movimento é denominado ação na medida em que é ato do agente, como a partir deste; é, no entanto, denominado recepção na medida em que é ato do paciente, como neste. É, assim, patente que, embora o movimento do movente e do movido sejam o mesmo, pelo fato de que abstrai de ambas noções, a ação e a recepção diferem pelo fato de que incluem em sua significação estas noções diversas.

615 - A partir disso fica visível que, como o movimento abstrai da noção de ação e de recepção, não está contido nem no predicamento da ação nem no predicamento da recepção, como alguns disseram.

616 - Resta, no entanto, uma dupla dúvida a este respeito, de fato, a primeira, pois, se a ação e a recepção são um movimento e não diferem senão de acordo com a noção, como foi dito (599, 611-612), parece que não devem ser dois predicamentos, visto os predicamentos serem gêneros das coisas. Também, se o movimento, ou é ação ou recepção, não se encontrará movimento na substância, na qualidade, na quantidade e no onde, como foi dito acima (563), mas estará contido apenas na ação e recepção.

Sentença do livro da Metafísica, liv. V, lição 9ª, 885-897.

885 - Aqui o filósofo distingue de quantos modos o ente é dito. E a este respeito faz uma tríplice distinção. Primeiro, distingue o ente em ente por si e por acidente. Em segundo lugar, distingue os modos do ente por acidente onde diz “Com efeito, de acordo com a acidente etc.”. Em terceiro, os modos do ente por si onde diz “De acordo consigo, porém”. Diz, portanto, que algum ente é dito de acordo consigo e algum de acordo com o acidente. É preciso, no entanto, saber que esta divisão do ente não é a mesma que aquela divisão pela qual o ente é dividido em substância e acidente. O que é patente pelo seguinte, pois ele divide posteriormente o ente de acordo consigo em dez predicamentos, dos quais nove são do gênero do acidente. Portanto, o ente divide-se em substância e acidente de acordo com a consideração absoluta do ente, assim como a própria brancura considerada em si é dita acidente e o homem substância. Mas é preciso tomar o ente de acordo com o acidente, tal como é tomado aqui, por comparação do acidente com a substância. A qual comparação é de fato significadora pelo verbo “é”, quando se diz “o homem é branco”. Onde, este todo “o homem é branco” ser ente por acidente. Onde ser patente que a divisão do ente de acordo consigo e de acordo com o acidente é percebida na medida em que algo é predicado de algo por si ou por acidente. No entanto, a divisão do ente em substância e acidente é percebida de acordo com o fato de que algo na sua natureza é substância ou acidente.

886 - Em seguida, quando diz “de acordo com o acidente” mostra de quantos modos o ente é dito por acidente, e diz que de três: dos quais um é quando o acidente é predicado do acidente como quando se diz “o justo é músico”. O segundo quando o acidente é predicado do sujeito, como quando se diz que “o homem é músico”. O terceiro, quando o sujeito é predicado do acidente, como quando se diz que “o músico é homem”. E como já mostrou antes como a causa por acidente difere da causa por si, por isso, mostra agora consequentemente o ente por acidente pela causa por acidente.

887 - E diz que, assim como ao indicar a causa por acidente

dizemos que o músico constrói, pelo fato de que o músico é accidental ao construtor, ou ao contrário, pois consta “que isto ser isto”, isto é, o músico construir, nada mais significa do que “isto é accidental a isto”, assim também é nos modos supracitados do ente por acidente, quando dizemos que “o homem é músico”, predicando o acidente do sujeito; ou “o músico é homem”, predicando o sujeito do acidente; ou “o branco é músico”, ou ao contrario, isto é, “o músico é branco”, predicando o acidente do acidente. Em tudo isso, com efeito, “ser” nada mais significa do que “ser accidental”. “Isto, com efeito”, isto é, quando o acidente é predicado do acidente, significa que ambos os acidentes são acidentes do mesmo sujeito; “aqui porém, isto é, quando o acidente é predicado do sujeito, diz-se que é, “porque ao ente”, isto é, para o sujeito o acidente é accidental. Mas, dizemos que “o músico é homem”, “porque a este”, isto é, ao predicado é accidental o músico que é posto no sujeito. E há como que uma razão semelhante de predicação, quando o sujeito é predicado do acidente e o acidente do acidente. Com efeito, assim como o sujeito é predicado do acidente pela razão de que o sujeito é predicado daquilo que é posto no sujeito, ao qual o acidente é accidental; assim também o acidente é predicado do acidente porque é predicado do sujeito do acidente. E por isso, assim como se diz que “o músico é homem”, igualmente se diz que “o músico é branco”, pois, de fato, aquilo a que é accidental ser músico, isto é, o sujeito, é branco.

888 - É, portanto, patente que o que é dito ser de acordo com o acidente, é dito por uma tríplice razão. Ou “porque ambos”, isto é, o sujeito e o predicado encontram-se no mesmo, como quando o acidente é predicado do acidente; ou “porque aquilo”, isto é, o predicado, por exemplo, “músico” “encontra-se no ente”, isto é, no sujeito, que é dito ser músico; e isto se dá quando o acidente é predicado do sujeito; ou “porque aquilo”, isto é, o sujeito posto no predicado é aquilo no qual se encontra o acidente, do qual acidente aquilo, isto é, o sujeito é predicado. E isto se dá quando o sujeito é predicado do acidente, como quando dizemos “o músico é homem”.

889 - Em seguida, quando diz “de acordo consigo”, distingue o modo do ente por si. A este respeito faz uma tríplice distinção. Primeiro, distingue, pelos dez predicamentos, o ente que é fora da

alma, que é o ente perfeito. Em segundo lugar, estabelece outro modo do ente, na medida em que é apenas na mente, quando diz “Ademais, porém, ser significa também”. Em terceiro lugar, divide o ente pela potência e o ato; e o ente assim dividido é mais abrangente que o ente perfeito, pois, o ente em potência é ente apenas sob um certo aspecto e imperfeito, onde diz “Ademais, ser significa também o ente”. Diz, portanto, primeiro que é dito ser de acordo consigo tudo o que as figuras da predicação significam.

617—Ora, para a evidência disto é preciso saber que o ente divide-se em dez predicamentos não univocamente, como o gênero em espécies,

Ora, os modos de ser são proporcionais aos modos de predicar. Com efeito, predicando algo de algum outro, dizemos que isto é aquilo; donde os dez gêneros de ente serem ditos também dez predicamentos.

mas de acordo com o modo diverso de ser.

Ora, toda predicação se dá de três modos. Com efeito, um modo é quando é predicado de um sujeito o que pertence a sua essência, como quando digo “Sócrates é homem” ou “o homem é animal”; e de acordo com isto

891- Ora, é preciso saber que o predicado pode estar para o sujeito de três modos. De um primeiro, quando é aquilo que é o sujeito, como quando digo “Sócrates é animal”.

Este predicado é dito significar a substância

toma-se o predicamento da substância.

Ora, é preciso saber que o ente não pode ser restringido a algo de determinado da maneira como o gênero é restringido às espécies pelas diferenças.

618- Outro modo, porém, é o pelo qual é predicado de algo o que não é de sua essência, mas inere nele.

Pois, a diferença, como não participa do gênero, está fora da essência do gênero. Ora nada poderia estar fora da essência do ente, que, por adição ao ente, constitua alguma espécie do ente. Pois, o que está fora do ente nada é, e não pode ser diferença. Donde, o Filósofo ter provado no terceiro livro desta obra que o ente não pode ser um gênero.

890- Donde, ser preciso que o ente seja restringido a gêneros diversos de acordo com o modo diverso de predicar, que é consequente ao modo diverso de ser; pois, “tantas vezes o ser é significado”, isto é, de tantos modos significa-se que algo é, “quantas o ente é dito”, isto é, de quantos modos algo é predicado. Por isso aquilo em que o ente é dividido por primeiro é chamado de predicamentos, pois são distinguidos de acordo com o modo diverso de predicar. Ora, como dos que são predicados, alguns significam o quê, isto é, a substância, alguns o qual, alguns o quanto e assim por diante, é preciso que, por cada modo de predicação, o ser signifique o mesmo; como quando se diz

O qual, com efeito ou se apresenta da parte da matéria do sujeito, e de acordo

com isto há o predicamento da quantidade

(pois a quantidade segue-se propriamente à matéria); donde Platão ter posto o grande da parte da matéria; ou segue-se à forma e há assim o predicamento da qualidade (donde as qualidades se fundamentarem sobre a quantidade, assim como a cor na superfície e a figura nas linhas ou superfícies); ou se apresenta por referência a outro e, assim, há o predicamento da relação (com efeito, quando digo que um homem é pai, não se predica de homem algo absoluto, mas uma referência a algo extrínseco, que está presente nele).

619- O terceiro modo de predicar, porém, é quando algo de extrínseco é predicado de algo por modo de alguma denominação. Com efeito, até os acidentes extrínsecos predicam-se assim das substâncias. No entanto, não dizemos que um homem é a brancura, mas que um homem é branco. Ora, o ser denominado a

que “o homem é animal”, o ser significa a substância; quando, porém, se diz que o “homem é branco” significa a qualidade e assim por diante.

partir de algo extrínseco, dá-se de um certo modo em geral em tudo e de algum modo especialmente no que pertence apenas aos homens. Ora, algo ser

denominado a partir de algo extrínseco, dá-se de modo geral, ou de acordo com a noção de causa ou de acordo com a noção de medida; com efeito, algo é denominado causado e medido a partir de algo exterior.

620- Ora, como há quatro gêneros de causas, duas destas são partes da essência, isto é, a matéria e a forma. Donde, a predicação que poderia ser feita de acordo com estas duas pertence ao predicado da substância como se dissermos que o homem é racional e o homem é corpóreo. Por outro lado, a causa primeira, que é uma substância particular, da qual tudo é predicado.

892- De um outro modo, de maneira que o predicado seja tomado na medida em que se encontra no sujeito;

Isto, de dois modos

final não causa separadamente do agente; com efeito, o fim tem razão de causa na medida em que move o agente. Resta, pois, apenas a causa agente como a partir da qual algo pode ser denominado a partir

ora, o predicado, ou se encontra nele por si e de modo absoluto, como sendo consequente à matéria e, assim, é quantidade;

ou com sendo consequente à forma e, assim, é qualidade;

ou se encontra nele de modo não absoluto, mas a respeito de outro, e assim, é para algo.

De um terceiro modo de maneira que o predicado seja tomado do que está fora do sujeito.

do exterior.

Assim, portanto, na medida em que algo é denominado a partir da causa agente, há o predicamento da recepção, pois sofrer nada mais é que receber algo a partir do agente.

Na medida, porém em que, pelo contrário, a causa agente é denominada a partir do efeito, há o predicamento da ação, pois a ação é o ato em outro, a partir do agente, como foi dito acima (n^{os} 601, 605, 607, 609-610).

621- No entanto, uma certa medida é extrínseca e uma intrínseca.

Intrínseca, como o comprimento, a largura e a profundidade própria de cada um. Algo é, portanto, denominado a partir destas como a partir do intrínseco inerente. Donde pertencer ao predicamento da quantidade. Mas as medidas exteriores são

o tempo e o lugar. Portanto, na medida em que algo é denominado pelo tempo, há o predicamento quando; no entanto, na medida em que é denominado pelo lugar, há o predicamento onde e situação, que acrescenta sobre o onde a ordem das partes no lugar.

622- Isto não era, porém, necessário acrescentar da parte do tempo, visto que a ordem das partes no tempo está implicada na noção de tempo. Com efeito, o tempo é o número do movimento de acordo com o antes e o depois. Assim, pois, algo é dito quando ou onde por denominação a partir do tempo ou do lugar.

623- Há, no entanto, algo de especial nos homens. Com efeito, nos outros animais a natureza deu suficientemente o que pertence à conservação da vida como os chifres

como a medida extrínseca é o tempo ou o lugar,

o predicamento é tomado, ou da parte do tempo, e assim será o quando, ou do lugar, e assim será o onde, não considerada a ordem das partes no lugar; considerada esta, será a situação.

para a defesa, um couro grosso e peludo para cobrir, unhas ou algo de semelhante para caminhar sem se machucar.

Assim, quando tais animais são ditos armados ou vestidos ou calçados, de certo modo não são denominados a partir de

De outro modo de maneira que aquilo de que o predicamento é tomado esteja, de acordo com algo, no sujeito do qual é predicado. Se porém, de acordo com o termo, predicar-se-á então como no sofrer, pois a recepção termina no sujeito receptor.

E se o for, de acordo com o princípio, predica-se então como agir, pois o princípio da ação está no sujeito.

De um primeiro modo, de maneira que esteja totalmente fora do sujeito;

se for, porém, medida dele,

algo extrínseco, mas a partir de algumas de suas partes. Donde isto referir-se nestes ao predicamento da substância, como por exemplo, se se dissesse que o homem é dotado de mão ou de pé.

624- Ora, isto não podia ser dado ao homem pela natureza, tanto porque não coadunava com a excelência de sua compleição, quanto por causa da variedade das obras que cabem ao homem na medida em que tem a razão, às quais alguns instrumentos determinados não podiam ser adaptados pela natureza, mas no lugar de todos está presente no homem a razão pela qual dispõe para si o que é exterior, no lugar do que é intrínseco aos outros animais. Donde, quando o homem é dito armado ou vestido ou calçado, é

denominado a partir de algo extrínseco que não tem noção nem de causa, nem de medida; donde haver um predicamento especial e ser denominado hábito.

625- Mas, é preciso atentar que este predicamento

também é atribuído aos outros animais, não na medida em que são considerados em sua natureza, mas na medida em que estão a serviço do homem, como se dissermos que um cavalo está enfeitado, selado ou armado.

O que se não for medida do sujeito, predica-se a modo de hábito, como quando se diz que Sócrates está calçado ou vestido.

626 - É, assim, patente que, embora o movimento seja um, os predicamentos que são tomados de acordo com o movimento são dois, na medida em que denominações predicamentais são feitas a partir de diversas coisas exteriores. Pois, o agente é uma coisa a partir da qual, como a partir do exterior, toma-se por modo de denominação, o predicamento da recepção, e outra coisa é o paciente, a partir da qual o agente é denominado. Assim, fica patente a solução da primeira dúvida.

627 - Por outro lado, a segunda dúvida resolve-se com facilidade. Pois, a noção de movimento completa-se não apenas pelo que cabe ao movimento na natureza das coisas, mas também pelo que a razão apreende. Com efeito, do movimento na naturezas das coisas nada mais há que o ato imperfeito, que é um certo começo do ato perfeito no que é movido, como no que é branqueado já começa a haver algo da brancura.

628 - Ora, para que este imperfeito tenha a noção de movimento requer-se ulteriormente que o intelijamos como intermediário entre dois, dos quais o precedente compara-se a ele como a potência ao ato, donde o movimento ser dito ato; o conseqüente, porém, compara-se a ele como o perfeito ao imperfeito ou o ato à potência, e por isso, é dito ato do existente em potência, como acima (561-562, 568, 575-576, 584-585, 587, 594) foi dito. Donde, não importa qual imperfeito que seja considerado como não tendendo para outro perfeito, é dito termo do movimento e não haverá movimento de acordo com o qual algo se mova, como se algo começar a branquear e a alteração se interromper imediatamente.

629 - Portanto, quanto a aquilo que há do movimento na natureza das coisas, o movimento é colocado por redução no gênero que termina o movimento, assim como o imperfeito reduz-se ao perfeito como foi dito acima (552). Mas, quanto a aquilo que a razão apreende acerca do movimento, a saber, que é um certo intermediário entre dois termos, deste modo já implica a noção de causa e efeito, pois algo ser reconduzido da potência ao ato não se dá senão a partir de alguma causa agente. De acordo com isto, o movimento pertence ao predicamento da ação e da recepção; com efeito, estes dois predicamentos são considerados de acordo com a noção da causa agente e do efeito, como foi dito (620).

630 - Depois, quando diz “Então, o que pois o movimento”, define o movimento em particular. Diz que foi dito o que é o movimento tanto em universal como em particular; porque, a partir daquilo que foi dito da definição do movimento em universal, poderá ser manifesto como se define em particular. Pois, se o movimento é o ato do móvel na medida em que é tal, segue-se que a alteração é o ato do alterável na medida em que é tal, e assim por diante.

631 - Porque foi considerado na dúvida (601-607) se o movimento é ato do movente ou do móvel, e foi mostrado (614) que é ato do ativo como a partir dele, e do passivo como nele, para suprimir toda dúvida, digamos um pouco mais manifestamente que o movimento é o ato da potência do ativo e do passivo. Assim, poderemos também dizer em particular que a edificação é o ato do edificador e do edificável na medida em que é tal e dá-se semelhantemente acerca da medicação e dos outros movimentos.

893 - Como, porém, alguns são predicados, nos quais não é aposto de maneira manifesta o verbo “é”, para que não se creia que estas predicções não pertencem à predicação do ente, como quando se diz “o homem anda”, por isso remove isto em consequência, dizendo que em todas as predicções deste tipo é significado que algo é. De fato, qualquer verbo decompõe-se no verbo “é” e no particípio; pois, em nada difere dizer que “o homem é convalescente” e “o homem convalesce”. Onde, ser patente que o ente se diz de tantos modos quantos forem os modos de se fazer a predicação.

894 - Nem é verdade o que Avicena diz, que os predicados que estão nos gêneros do acidente significam principalmente a substância e secundariamente o acidente, assim como isto que digo “branco” e “músico”. Pois, “branco” como é dito nos predicamentos significa apenas uma qualidade. No entanto, este nome “branco” significa por consequência o sujeito, na medida em que significa “brancura” a modo de acidente. Onde, ser preciso que por consequência inclua em sua noção o sujeito. De fato, “brancura”, embora signifique um acidente, não o significa a modo de acidente, mas a modo de substância. Onde, não significar de modo nenhum o sujeito. Com efeito, se significasse principalmente

o sujeito, então os predicados accidentais não seriam postos pelo Filósofo sob o ente de acordo consigo, mas sob o ente de acordo com o acidente. Pois, este todo que é o “homem branco” é um ente de acordo com o acidente, como foi dito.

895 - Depois, quando diz “ademais, no entanto”, estabelece outro modo do ente, na medida em que “ser” e “é” significam a composição da proposição que o intelecto que compõe e divide faz. Donde, dizer que “ser” significa a verdade da coisa. Ou, como outra tradução comporta melhor “que significa o ser” porque algum enunciado é verdadeiro. Donde, a verdade da proposição poder ser dita verdade da coisa pela causa. Pois, pelo fato de que a coisa é ou não é, a oração é verdadeira ou falsa. De fato, quando dizemos que algo é, significamos que a proposição é verdadeira e quando dizemos que não é, significamos que não é verdadeira, e isto, quer ao afirmar quer ao negar. Ao afirmar, com efeito, assim como dizemos que “Sócrates é branco”, pois isto é verdadeiro. Ao negar, porém, como “Sócrates não é branco”, pois isto é verdadeiro, isto é, ele próprio ser não-branco. E igualmente dizemos que a diagonal incomensurável com o lado do quadrado não é, pois isto é falso, a saber, não ser ela própria não-comensurável.

896 - É preciso, no entanto, saber que este segundo modo compara-se ao primeiro como o efeito à causa. Com efeito, pelo fato de que algo é na natureza das coisas, segue-se a verdade e falsidade na proposição, a qual o intelecto significa pelo verbo “é”, na medida em que é a cópula verbal. Mas, como o intelecto considera como um certo ente algo que em si é um não-ente, assim como a negação e similares, por isso às vezes o ser é dito de algo, deste segundo modo e não do primeiro. Diz-se, com efeito, que “a cegueira é” deste segundo modo, pelo fato de que é verdadeira a proposição pela qual algo é dito ser cego; mas, não se diz que seja verdadeira do primeiro modo. Pois, a cegueira não tem algum ser nas coisas, mas é antes uma privação de algum ser. É, porém, accidental a uma coisa que algo seja afirmado verdadeiramente dela pelo intelecto ou pela voz. Pois, a coisa não se refere à ciência, mas ao contrário. No entanto, o ser que toda coisa tem na sua natureza é substancial. Por isso, quando se diz que “Sócrates é”, se este “é” for tomado do primeiro modo, é

acerca do predicado substancial. Pois, o ente está mais acima de qualquer ente, assim como o animal para com o homem. Se, porém, for tomado do segundo modo, é acerca do predicado accidental.

897 - Depois, quando diz, “Além disso, o ser” estabelece a distinção do ente pelo ato e a potência, ao dizer que o ente e o ser significam algo dizível ou enunciável em potência, ou dizível em ato. Com efeito, em todos os termos supracitados, que significam os dez predicamentos, algo é dito em ato e algo em potência. E, a partir disto, acontece que cada predicamento é dividido pelo ato e a potência. E, assim como nas coisas, que estão fora da alma, algo é dito em ato e algo em potência, assim também nos atos da alma e nas privações que são coisas de razão apenas. Com efeito, diz-se que “alguém sabe” porque pode usar a ciência e porque a usa; igualmente “em repouso” porque o repousar já se encontra nele e porque pode repousar. E isto não se dá apenas nos acidentes, mas também nas substâncias. “Com efeito, dizemos que Mercúrio”, isto é, uma estátua de Mercúrio, está em potência na pedra e dizemos que a metade de uma linha está em potência na linha. Com efeito, qualquer parte do contínuo está potencialmente no todo. Ora, a linha é colocada entre as substâncias de acordo com a opinião dos que sustentam que as entidades matemáticas são substâncias, que ainda não criticara. Diz-se também que o trigo, quando ainda não está maduro, como quando está na espiga, é em potência. No entanto, quando algo está em potência e quando não está em potência, será determinado em outro lugar, isto é, no livro IX desta obra.

Raízes aristotélicas e tomistas do pensamento ético-político português: séculos XIV a XVI

Pedro Calafate*

Procuramos elaborar um ensaio sobre as linhas da reflexão ético-política entre os séculos XIV a XVI em Portugal, pondo em evidência o quanto ela depende de Aristóteles e de S. Tomás de Aquino, pois os livros indubitavelmente mais citados pelos nossos pensadores “políticos” são a *Política* e a *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, e o *Regimento dos Príncipes*, de S. Tomás e de Ptolomeu de Luca.

Por outro lado, é nossa intenção mostrar a contribuição decisiva dos pensadores jesuítas do século XVI, com relevo para Francisco Suárez e Luis de Molina, para um aprofundamento destes temas, traduzido numa mais vincada distinção entre as esferas natural e sobrenatural dos actos humanos.

Cumpramos em primeiro lugar identificar o leque de questões essenciais a que de um modo ou outro todos os nossos filósofos pretenderem responder. Num cômputo global julgamos poder enunciá-las nos termos seguintes: qual a origem, natureza e finalidade do poder? Se todo o poder tem origem em Deus, como é ele transmitido aos homens? Sendo a virtude também o fim do poder régio espiritual do Papa, como se distinguem os dois poderes? Ou de outro modo: o que diferencia as esferas de acção do estado e da igreja, do império e do sacerdócio? Se têm finalidades específicas quais são elas? Se não têm quem

* Professor da Universidade de Lisboa.

deverá submeter-se? Quais os princípios que devem regular o comportamento particular do soberano enquanto pessoa moral? Entre as várias formas de governo da sociedade, qual deve ser a preferida? Se o poder existe em função de Deus, como explicar o regime dos tiranos e qual o comportamento da comunidade perante a tirania? Se a manutenção da justiça e da paz é o fundamento do poder, em que circunstâncias a guerra poderá considerar-se justa, e qual a intervenção legítima dos clérigos nas contendas militares?

Não nos será possível enunciar as soluções apresentadas para cada uma destas questões. Em todo o caso poremos em relevo as que apelam de forma mais directa ao suporte aristotélico-tomista.

A origem do poder

A questão essencial a dirimir no que respeita à origem do poder é a de saber se o estado tem ou não fundamento no direito natural? Ou então, por outras palavras, se o poder é ou não constitutivo da natureza humana?

Para dilucidarmos o tema temos de distinguir a abordagem histórica da questão, circunscrita portanto ao plano dos factos, da abordagem lógica, que se orienta para o dos fundamentos.

Uma das linhas-de-força que a este respeito se equaciona é a da origem pecaminosa das primeiras manifestações históricas do poder, baseada na interpretação de algumas passagens bíblicas. Citaremos apenas dois exemplos paradigmáticos: Álvaro Pais (século XIV) e João de Barros (século XVI).

Para o primeiro, no *Speculum Regum*, no início dos tempos apenas os réprobos receberam o domínio, como manifestação da ambição e da cobiça, pelo que afirma sem pejo que “no princípio do mundo, olhando às pessoas que assumiram o domínio, este procedeu de corrupta intenção, a saber, da soberba e da tirania” (*Speculum Regum*, vol. I, p. 49).

Para o segundo, na enigmática *Ropica Pnefma*, o poder nasceu, historicamente falando, de um aproveitamento da simplicidade alheia, pelo que põe uma das personagens do seu diálogo a dizer que onde o direito de Justiniano proclama que “querendo assi o uso e as humanas necessidades, as gentes entre si constituíram lei”, se deveria ler, a bem da verdade histórica,

que “querendo a poderosa força, as gentes obedeceram à sua lei” (*Ropica Pnefma*, vol. II, p. 75), gerando-se então toda uma série de “servidões, cativérios, tributos, e todalas outras cousas ao direito natural contrárias, multiplicando as leis com a posse” (Ibid.).

Assim sendo, esta tese sublinha que a origem do poder reside na cobiça imposta pela força e sustenta-se em várias passagens bíblicas, nomeadamente na da tentação de Cristo pelo Demónio, ao prometer-lhe todos os reinos da terra.

Mas também nas Escrituras Cristo dissera a Pilatos que não teria qualquer poder sobre si se lhe não fosse dado do alto, e S. Paulo proclamara que “não há poder que não venha de Deus”, numa expressão tantas vezes repetida pelos latinos: “*non est potestas nisi a Deo*”.

A solução para a conciliação entre a tese da natureza diabólica das primeiras manifestações de poder com a tese da origem divina de todo o poder radicava na distinção entre a vontade permissiva e a vontade deliberativa de Deus: Deus não quis a tirania, tal como não quis que o homem pecasse, mas permitiu-a, assim como consentiu no pecado dos homens. Deste modo, a tirania é uma manifestação da justiça divina, pelo que também essas primeiras manifestações históricas tiveram origem em Deus, que as permitiu.

A corroborar esta leitura da origem pecaminosa do poder parecia estar uma expressão do XIX livro da *Cidade de Deus* de Sto. Agostinho, em que este lembra a passagem bíblica em que Deus diz criar o homem para que domine os peixes do mar, as aves do céu e os animais da terra, sublinhando Sto. Agostinho que “Deus não disse: para que domine os outros homens”.

Esta linha de interpretação da questão do poder inscreve-se naquilo a que Jean Arquilière chamou “o agostinismo político” congregando um conjunto de autores que não atribuíam ao poder e ao estado um fundamento no direito natural.

Ora, quem equacionou de forma clara esta questão, para além das contribuições também dadas por S. Gregório (*Ep.* V, 59) e por Sto. Irineu (*Adv Haer.*, V, 24), foi S. Tomás de Aquino que, apoiando-se em Aristóteles, defendeu abertamente a natureza social do homem e consequentemente a dimensão

constitutiva do poder em relação à natureza humana.

Para tanto, na nonagésima sexta questão da *Suma Teológica*, S. Tomás distingue o *dominium servile* do *dominium politicum*, acrescentando que o primeiro não poderia existir no estado de inocência, mas que o segundo é inerente à sociedade dos homens, logo, sendo o homem um ser social, o poder político é também uma realidade inalienável. Foi a posição de S. Tomás que vingou inegavelmente na globalidade dos nossos pensadores escolásticos, vindo a ser magistralmente comentada por Francisco Suárez no *De Legibus* (Lib. III, I, 12).

Para tanto, revelou-se fundamental o suporte aristotélico em que, sobretudo a partir de S. Tomás, a escolástica se desenvolveu. Entendia de facto Tomás de Aquino que todas as criaturas dotadas de fim próprio deveriam possuir as faculdades necessárias para o atingir, e sendo a comunidade uma entidade transpessoal dotada de fins próprios, deveria também possuir as faculdades necessárias para os realizar, consistindo estas, nomeadamente, no poder político.

De facto, o interesse particular não coincide necessariamente com o bem comum, verdadeira finalidade do poder, e até por vezes se lhe opõe, pelo que para S. Tomás, o homem apenas dispensaria o poder se vivesse só e em exclusiva relação com Deus.

Voltamos assim a Frei Álvaro Pais que, no *Speculum Regum* entende que onde há pluralidade de criaturas ordenadas para um fim é necessário que uma ou algumas se encarreguem especialmente de ordenar esses movimentos plurais, reduzindo-os a Deus como primeiro motor. Por isso, escreve: “sendo os reis em governar os motores do orbe, importa que o movimento do seu regime se reduza a Deus como primeiro motor” (*Speculum Regum*, vol. 1, p. 57).

Por isso, a referência por si feita à natureza pecaminosa e diabólica das primeiras manifestações do poder não impede que análise a questão no plano dos fundamentos teóricos e não já no dos factos históricos, e se o fundamento aristotélico do seu pensamento não deixa dúvidas, o mesmo sucede com o texto ainda mais explícito em que diz: “Prova o Filósofo no oitavo livro dos físicos que nos moventes e nos movidos não existe o ir para

o infinito” e se a providência “compreende as outras criaturas num devido e ordenado fim, muito mais compreende a criatura capaz de raciocinar, como o homem, o que é patente quando a governa e a regula por meio dos seus representantes que são os reis, os príncipes e os prelados [...] pois que proveu este mundo com eles para que cada um prossiga o seu estado em vista do devido fim” (*Speculum Regum*, vol. 1, p.59).

Este quadro de pensamento supõe por sua vez a teoria aristotélica do movimento, e muito especialmente a física dos lugares naturais, à luz da qual o movimento supõe uma carência de actualidade, pelo que os corpos tendem a deslocar-se para os seus lugares naturais a título de realização da sua natureza.

Veja-se o que diz o Infante D. Pedro, na *Virtuosa Benfeitoria*, ao escrever: “Conclusão é de Aristóteles em o segundo livro da natural filosofia que a natureza é começo de movimento e de folgança. E para declaração disto aprendamos que cada uma cousa tem qualidade pela qual se move ao seu próprio lugar quando está fora dele, entendendo ali ser conservada melhor. E por aquela mesma propriedade faz assossegamento, e folga depois que está onde sua natureza requer” (*Virtuosa Benfeitoria*, p. 659), posto o que refere o exemplo dos movimentos no espaço infralunar, com referência ao movimento da pedra, também utilizado por Aristóteles na Física: “Exemplo disto é a pedra que pela sua graveza e peso descende ao lugar que lhe pertence, e depois que o percalça não se move mais” (*Ibid.*, p. 659).

Por isso, ou seja, em vista da orientação da vida humana para a eminência do seu fim sobrenatural, diz o Infante D. Pedro que ainda que o homem não tivesse pecado haveria um “senhorio em liberdade” que não suporia a servidão ou a escravatura: “Houvera polícia em o primeiro estado dos homens, e fora senhorio em liberdade, ainda que o pecado não subjugassem o mundo”, distinguindo-o do domínio servil, “o qual não houvera se não houvessemos pecado” (*Ibid.*).

Por isso também refere Diogo Lopes Rebelo, já nos finais do século XV, no *De gobernanda republica per regem*, que o poder político é uma emanção necessária da razão, como necessidade comum a todas as nações e povos, emanando do

princípio de conservação da vida, comum a todos os seres que por isso se reúnem em sociedade (*De gobernanda*, p. 57).

Por sua vez, dando um tom mais vincadamente humanista, ao seu pensamento, refere D. Jerónimo Osório, também ele Bispo de Silves no nosso século XVI, que a comunidade política é uma “singularíssima fatalidade”, imitando a ordem e a harmonia da natureza, tendo o cuidado de distinguir, como S. Tomás, que uma coisa é o guia e outra o amo, pois que enquanto o primeiro “visa à salvação daqueles que dirige”, o segundo “tudo refere à utilidade própria” (*Tratado da Nobreza Civil*, p. 111).

Por seu turno, no *De regis institutione et disciplina* lembra o mesmo autor que Homero chamava aos reis *cosmeteras*, ou seja, obreiros de coisas perfeitas, e que os gregos se serviam do vocábulo *cosmon* para exprimir a harmonia e beleza da natureza, servindo a mesma palavra para exprimir a perfeição do mundo da natureza, como a perfeição do conjunto dos homens unidos pelo direito (*De regis*, p. 372).

Ora, a imprescindibilidade da sociedade política, para D. Jerónimo Osório, advém ainda de outro princípio também enunciado por Aristóteles e S. Tomás, expresso desta feita no *Tratado da Nobreza Civil*, quando considera que aquilo que concorre para a felicidade actual de cada indivíduo não é de tanta importância como aquilo que concorre para a conservação e prosperidade da sociedade, princípio que supõe afinal a prevalência do bem comum sobre o interesse particular e imediato de cada um.

Todavia, esta referência ao privilégio do bem comum sobre o interesse particular não pressupunha de modo algum o desprezo pela dignidade ética da pessoa humana, mas apontava para um misto de universalismo e individualismo, exposto nomeadamente por Jerónimo Osório, quando explica que “numa república organizada de acordo com a razão, se alguém for oprimido em seus interesses, não há dúvida de que poderá com muito maior facilidade ser satisfeito de seus agravos e restituído dos seus bens, do que numa situação de desassossego generalizado” (*Tratado da Nobreza Civil*, p. 107).

Posição idêntica expressa Suárez nas suas lições em Coimbra, posteriormente compiladas no tratado *De Legibus*: a soberania

é uma emanção natural da razão, pois sendo o homem um ser por natureza sociável, a soberania é uma fatalidade à qual os homens não podem esquivar-se, uma vez tomada a decisão de se constituírem em comunidade, sendo neste ponto acompanha do pelo seu colega Luis de Molina para quem, no *De Iustitia et Iure*, o poder é uma emanção natural da congregação dos homens em sociedade, pelo que, uma vez constituída, a comunidade política passa a constituir uma entidade própria – uma pessoa – distinta dos indivíduos particulares que a formam, pelo que se apresenta dotada de autonomia.

É por sua vez interessante verificar que nem em D. Jerónimo Osório, nem em Suárez, nem em Molina se notem referências à tese da origem pecaminosa das primeiras manifestações do poder, chegando Suárez a negá-la e a considerá-la falsa, em nome do que julgamos ser a sua preocupação de dignificar a natureza humana, teorizando-a, como foi comum ao seu colega Luis de Molina, num contexto de maior dignidade.

A transmissão do poder de Deus aos homens

A solução apresentada por S. Tomás de Aquino a respeito do poder político como emanção necessária da dimensão social do homem, ou melhor dito, como emanção natural da comunidade, permitiu sustentar em moldes mais profundos a antiga doutrina dos juristas romanos sobre a origem popular do poder, com destaque para a chamada *lex regia* de Ulpiano, sustentando que no início da monarquia romana o *populus*, através da *lex regia* transferiu o poder para o *rex*, herdado pelo Imperador, de que posteriormente se consideravam também herdeiros os reis medievais.

Para os escolásticos, que aprofundaram esta tradição, tendo o poder origem em Deus, este não o transmite directamente ao soberano, servindo-se antes de um medianeiro, ou seja, da comunidade ou *populus*, com a importante ressalva de que por *populus* devemos entender, na definição de Cícero, ou seja, um grupo reunido em unidade de direito e de proveito. Por esta razão, cumpre desde já acentuar que as alegações do Doutor João das Regras nas cortes de Coimbra de 1385, relatadas por Fernão Lopes, na *Crónica de D. João I*, nada têm de

revolucionário ou de inovador, constituindo antes o apelo a uma doutrina já estabelecida desde há séculos e retomada com vigor a partir do século XII.

Nesta conformidade, o poder exercido pelos soberanos tem origem imediata no povo e mediata em Deus, à luz das fórmulas *omnis potestas a deo per populum* e *popolo faciente et deo inspirante*. A excepção a este princípio foi Álvaro Pais, que no século XIV defendeu abertamente a hierocracia e o conceito de mediação papal, expresso também na bula *Manifestis Probatum* (século XII), na qual o papa dizia conceder a D. Afonso Henriques o reino de Portugal, bem como aos seus descendentes. Para Álvaro Pais, o rei recebia o poder das mãos do Papa, exercendo-o por delegação, como sucede com a interpretação que nos dá da coroação de Carlos Magno, no ano de 800.

Em todo o caso a fórmula mais sintética e elaborada desta concepção da soberania inicial do *populus* será formulada pelo jesuíta Francisco Suárez nas suas lições de Direito em Coimbra: “quem dá o elemento determinante da essência de uma coisa, dá também o que dessa essência se segue, logo, quem é autor próximo da comunidade, parece ser também autor e dador desse poder”, conciliando com esta expressão a tese paulina da origem divina do poder, com a doutrina dos juriconsultos romanos, sobre a origem popular da soberania. De facto, sendo autor próximo da comunidade, Deus é também o autor do poder, embora o não transmita directamente, como sucedeu nas excepções de Saul e David, dado que “segundo a providência geral e ordinária, o poder não se transmite desse modo, porque os homens, segundo a ordem da natureza nas coisas civis, não se regem por revelações, mas sim pela razão natural” (*De Legibus*, III, IV, 2), pelo que, na transmissão do poder, Deus serve-se da comunidade, entedida como “causa segunda proporcionada”. O que há de essencial a reter nesta tradição aprofundada pelos juristas da Companhia de Jesus é a tese de que o soberano não recebe o poder de Deus, mas do povo.

No entanto, esta tese não obriga à eleição do rei após a sua morte, supondo antes uma eleição inicial, a qual só obrigaria a nova eleição uma vez quebrada a linha de sucessão directa. Foi o que sucedeu entre nós em 1383. Por isso também, quando

trata dos justos títulos de aquisição do poder (eleição, herança, guerra justa, instituição por um superior dotado de *jurisdictio*), Francisco Suárez refere que “sempre haverá que reduzir o poder real a alguém que o adquiriu por justa eleição ou consentimento do povo” (*De Legibus*, III, IV, 4), repetindo aliás concepção idêntica expressa anos antes por Diogo de Sá no *Tratado dos Estados Civil e Eclesiástico*.

Por sua vez, importa não esquecer que o juramento e a aclamação do rei quando da sua posse, funcionava como um reconhecimento tácito dos povos, perpetuando o princípio do *pactum* e do *consensus populi*.

De um modo geral todos os nossos jurisconsultos se pronunciaram pela tese da soberania inicial do povo. Fizeram-no Fernão Lopes e o Doutor João das Regras em 1385, fê-lo o Infante D. Pedro, Diogo Lopes Rebelo, Jerónimo Osório, Suárez e Molina, Diogo de Sá, Martinho de Azpilcueta Navarro, para citar apenas os mais conhecidos.

Aliás, na segunda metade do século XVI, a defesa deste princípio pelos membros da Companhia de Jesus, bem como dos arautos da Contra-Reforma, como D. Jerónimo Osório, ia também de encontro aos interesses do papado na sua luta contra o absolutismo e a divinização nos reis dos países da reforma, dado que Lutero professava abertamente o direito divino dos reis, considerando o povo como Satanás, agindo Deus através dele como outrora agia através do anjo do mal. De facto, ao considerar a graça superior à liberdade, Lutero contribuiu fortemente para o desenvolvimento do autoritarismo. É também por esta razão que ao lermos no século XVIII os manifestos pombalinos contra os jesuítas, estes surjam classificados como “perturbadores dos tronos” e “amotinadores dos povos”, esquecendo-se os homens do Marquês de que essa tese não lhes era exclusiva nem fora por eles criada.

A Justiça como fundamento do poder político

Posto isto é em Aristóteles, S. Tomás e também em Santo Agostinho que os pensadores portugueses se apoiarão para teorizar os fundamentos do poder, situando-os na virtude, ou seja, na justiça como fundamento da paz e da harmonia social,

arvorando-se, no século XVI, contra as doutrinas consideradas ímpias de Francisco Guicciardini e de Maquiavel.

Como é sabido, a tradição estoica e cristã consagrou o termo “virtudes cardeais” como exprimindo os quatro pilares da acção do soberano, mas não restam dúvidas de que o modo como as teorizaram remonta à *Ética* de Aristóteles.

A doutrina do justo-meio, que Aristóteles refere a propósito das virtudes éticas é comumente aceite, bem como o direito de estruturação das demais, que Aristóteles atribuía à justiça. Por sua vez, não é difícil determinar a importância da prudência, como pólo estruturante do que Aristóteles chamava as virtudes dianoéticas, como sucede em Diogo Lopes Rebelo, ao considerar a prudência como *recta ratio rerum agibilium* (*Do governo*, p. 78) (recta razão das coisas agíveis), o que supõe a prudência como “virtude intelectual que rectamente dirige as virtudes morais e os actos delas” (Ibid.).

Vincando também a sua permeabilidade a Aristóteles no que concerne à justiça, diz ainda Lopes Rebelo que “o poder judicial é inerente à dignidade real, e para o exercer foram os reis criados e investidos na república. Por isso, o povo inteiro, em tempos antigos, pôs à sua frente um rei” (Ibid., p. 87).

Entre o conjunto das virtudes régias, não restam pois dúvidas sobre o papel central atribuído à justiça enquanto esta se apresenta, como queria Aristóteles, como dando ou interpretando o carácter da medida correcta das demais virtudes. Di-lo Frei António de Beja, na sua *Breve Doutrina*, quando considera que a justiça é a “mais clara e excelente das virtudes, e Aristóteles lhe dá o nome de toda a virtude, dizendo que a justiça é toda a virtude” (*Breve Doutrina*, p. 132), o que corresponde de facto ao que escreve Aristóteles no livro V da *Ética a Nicómaco*; Di-lo Amador de Arrais para quem a justiça “é uma congregação de todas as virtudes, e ela as contém todas em si, dando a cada uma a sua rectidão” (*Das condições do bom príncipe*, p. 365), o que corresponde à doutrina aristotélica da justiça como interpretação da justa medida de todas as outras virtudes; Di-lo Jerónimo Osório, considerando que “nesta disciplina de civismo o principal quinhão cabe à justiça, na qual se contém o esplendor máximo da virtude” (*Tratado da Nobreza Civil*, p. 115); e

citamos para terminar Suárez, que proclama que se o fim do poder civil é a paz e a felicidade “temporal” do estado humano, e se este fim só se obtém mediante a observância da justiça, segue-se que “só a justiça é a matéria própria da lei civil” (*De legibus*, III, XII).

A finalidade do poder político

Quanto à finalidade do poder político, e para os autores mais dependentes da influência augustiniana, ele reside no encaminhar os homens para o seu fim, ao nível dos assuntos temporais, ou seja, para Deus, pelo que o poder tem uma finalidade espiritual ou sobrenatural, a qual se dissipará progressivamente à medida do acentuar das teses do direito natural, sobretudo entre os jesuítas.

De facto, para muitos teóricos da Idade Média, muito em especial para Frei Álvaro Pais, o poder tem uma finalidade espiritual, pois a sua missão é encaminhar o homem para Deus, como puro espírito, e assim, a finalidade do poder régio temporal confundia-se com a finalidade do poder régio espiritual, embora exercendo-se sobre matéria diferente e também com diferentes meios, o que deu origem a inúmeras questões entre o império e o sacerdócio. Já para os teóricos da Companhia de Jesus, dotados de um humanismo enriquecido pela realidade dos novos povos descobertos no contexto dos Descobrimentos, a esfera do direito natural ganha uma nova projecção e autonomia, razão por que a finalidade do poder civil é tão-só e apenas a de garantir a felicidade externa dos cidadãos.

O que estava em causa para os teóricos da Companhia, nomeadamente para Luis de Molina, tanto no *De Concordia* como no *De Iustitia et Iure*, era a distinção entre a esfera natural e sobrenatural dos actos humanos, contribuindo para a valorização da natureza humana, seja quando defendia a capacidade natural do intelecto para aceder aos actos de fé sem a intervenção da revelação e, portanto, sem a auxílio da iluminação interior de que falava Sto. Agostinho, quer quando admitia a possibilidade do heroísmo das acções extremas sem auxílio divino, ou ainda a capacidade de todos os humanos, cristãos ou pagãos, para acederem naturalmente ao arrependimento ou dor moral, desembocando na tese cimeira do concurso entre a acção divina

e a acção humana, mediante a qual supera a tese da *praemotio physica*, defendida pelos dominicanos em Salamanca.

No caso de Francisco Suárez, vemos que analisa o poder civil nos estritos limites do direito natural, delimitando uma esfera comum a todos os homens e a todos os povos, independentemente da fé e dos costumes. Para o jesuíta, o poder civil, tal como afecta originariamente a natureza humana, e, portanto, prescindindo da fé, não se orienta para a felicidade e salvação verdadeira e interna do homem, mas para a sua felicidade externa na vida presente, pelo que a lei civil, em si própria, não visa um fim sobrenatural (*De Legibus*, p. 237), assim se distinguindo do poder eclesiástico e da lei canónica. Considera assim que “a lei civil atende à utilidade temporal e honesta da república humana; em contrapartida a lei canónica atende principalmente à salvação da alma e a que se evitem os pecados” (*De Legibus*, III, XI, 6).

Esta separação de planos é essencial no quadro das novas realidades jurídicas e culturais da segunda metade do século XVI, sendo nela que se sustentava a tese da legitimidade dos justos títulos de poder entre os povos descobertos, e a recusa da tese do cardeal Ostiense, defendendo que o poder dos pagãos, depois da vinda de Cristo, se deveria considerar ilegítimo, pois Cristo transferira todo o poder para os cristãos, através de si próprio. A esta tese responde Suárez com outra radicalmente oposta: “o poder dos príncipes cristãos, em si mesmo, não é maior nem de distinta natureza do que foi entre os príncipes pagãos; logo, em si próprio não tem outra matéria nem outro fim” (*De Legibus*, III, XII, 9). A consequência directa desta tese é a de que nem a fé, nem a superioridade civilizacional, constituem justo título de conquista e de domínio dos povos descobertos, pelo que a fé só pode ser pregada pelo magistério da palavra e nunca imposta, como quiseram também Manuel da Nóbrega e António Vieira no Brasil.

Já no caso da guerra justa, como título legítimo de aquisição do poder, Suárez preocupou-se em mostrar que ele não contrariava a tese do consentimento dos povos então vergados ao novo domínio, pois tratava-se não de um consentimento prestado, mas de um consentimento devido.

Todavia, tal não implicava que, de acordo com a conhecida

expressão de S. Tomás de Aquino, para quem a graça não contraria a natureza, mas aperfeiçoa-a, se não considerasse que depois da fundação da Igreja de Roma, o poder civil fosse mais perfeito do que anteriormente, pois que os príncipes cristãos, ao darem as suas leis “podem, e em parte devem, atender ao fim sobrenatural” (*De Legibus*, III, XII, 9).

O personalismo régio

Outro aspecto interessante em que a escola da Companhia de Jesus se distancia da tradição do pensamento político anterior foi a desestruturação da tese do chamado personalismo régio, pois não só encarou a política num plano autónomo em relação à fé, como a separou também do comportamento pessoal do soberano. À luz das teorias do personalismo régio foram muitos dos nossos repúblicos levados a admitir uma relação de causalidade entre a conduta e o comportamento pessoal do soberano e os actos da sua administração, pelo que um rei que não soubesse governar o seu reino interior, tão-pouco saberia governar o seu reino exterior, até porque os povos agiam a exemplo dos seus chefes, e o mau exemplo era por si só impeditivo do bom governo e da harmonia da comunidade política. Para esta concepção concorria uma longa tradição que se vinha avolumando desde a antiguidade: lembremos a célebre frase de Sólon, referida por Diógenes de Laércio, para quem o soberano deveria rectificar-se a si primeiro que ao povo, caso contrário seria como quem quer endireitar a sombra de uma vara torta; lembremos a expressão de Aristóteles ao proclamar que mais nos moviam exemplos que palavras; ou finalmente Séneca, quando entende que o mau autor faz a obra torpe.

Esta tradição será largamente referida pelos nossos teóricos da Idade Média e do Renascimento. Veja-se o caso de Fernão Lopes, quando na *Crónica de D. Pedro I*, refere que o rei é a regra da lei, pelo que este “se em direitura desfalece, nenhuma cousa direita se pode por ela fazer”, sendo “cousa torpe de ver” um reino com boas leis alicerçadas em maus costumes (*Crónica de D. Pedro I*, p. 5).

Não será no entanto essa a posição de Francisco Suárez, o qual no *De legibus*, admite perfeitamente que as leis justas possam

coexistir com os maus costumes do rei, negando portanto a existência de relações de expressão entre a conduta pessoal do soberano e o conteúdo das leis. Pode haver uma concomitância entre os maus costumes do rei e a justiça da sua administração, o que é dizer que a anterior ligação entre a pessoa do rei e a sua administração é quebrada em favor da autonomização crescente da instância política: “Muitos inconvenientes surgiriam se o poder civil dependesse da fé e dos bons costumes particulares do príncipe, porque não haveria paz nem obediência no estado e qualquer súbdito se julgaria no direito de julgar o seu superior e de lhe desobedecer, o que é um grandessíssimo absurdo” (*De Legibus*, III, XI, 10).

A excelência da monarquia e o paternalismo régio

Outro dos aspectos fortemente marcados pelo pensamento de Aristóteles é o que se refere à classificação das formas de governo. Os pensadores portugueses desta época assumirão como válida a divisão feita por Aristóteles no livro II da *Política* e no livro VIII da *Ética* e tomarão para si o elogio de Aristóteles à monarquia, ao considerar que a realeza era melhor das constituições políticas (*Política*, III, 14-18; *Ética a Nicómaco*, VIII, 12).

O argumento mais comumente bramido é o do primado da unidade sobre a multiplicidade, com referência ao livro XII da *Metafísica* aristotélica. Assim como a pluralidade das coisas produzidas é regida por uma primeira causa, assim como a pluralidade dos soldados são regidos pelo seu general, assim também na sociedade política. Escreve a propósito Diogo Lopes Rebelo: “Na sua *Política*, diz Aristóteles que a república é melhor governada por um supremo príncipe ou rei do que por vários, devido à unidade de um só a quem se defere a conservação de todas as coisas” (*Do governo*, p. 61).

Tratava-se de governar a sociedade tal como Deus governava o universo, pois assim como havia um só Deus que governava todas as coisas, mantendo-as na sua perfeita harmonia, também na comunidade política deveria haver um só rei, governador e reitor de toda a república. O mesmo argumento, visto agora sob um prisma mais cristianizado é utilizado por Álvaro Pais: se o fim do governo é encaminhar o homem para a iminência do seu fim,

e sendo esse fim a suprema unidade, melhor conduzirá o homem para a unidade aquele que é um do que sendo vários.

A bem dizer, e considerando as três formas legítimas de governo, qualquer delas era aceitável, e tal como dissera Aristóteles, a despeito da excelência da realeza, a melhor constituição é a que tiver os melhores governadores, todavia, a tese mais frequente era a de que a monarquia reunia as melhores condições prévias para assegurar a realização do bem comum, sempre com a prevenção de que, à luz do direito natural, os povos não estão obrigados a escolhê-la.

Posição interessante é também a de D. Jerónimo Osório que não utiliza o argumento da primazia da unidade sobre a multiplicidade, mas sim um argumento de inércia, ou seja, tão criminoso seria transformar uma boa república em monarquia, como transformar uma boa monarquia em república, residindo a razão do crime na grave perturbação da ordem e da paz pública que tais alterações sempre acarretam.

Outro aspecto importante que decorria da excelência da monarquia, bem como da fundamentação ética do poder político era a concepção paternalista que desde sempre vingou na monarquia portuguesa.

Aristóteles considerara, na *Ética a Nicómaco*, que a comunidade existente entre o pai e os seus filhos é do tipo real, pois que tanto o pai como o rei têm por missão cuidar dos filhos, e acrescenta: “daí resulta que Homero designa Zeus pelo nome de pai, porque o ideal da realeza é o de um governo paternal” (*Ética*, VIII, 12; Veja-se também *Política*, 12, 1259 b, 10-17).

Somos assim entrados naquele que é porventura o núcleo mais relevante do nosso pensamento político, pois é o que mais o distancia das concepções mecanicistas do estado que vingarão no período moderno, bem como das concepções de Guicciardini, Maquiavel, Giovanni Botero e Traiano Boccalini.

No caso português, a concepção paternalista do estado e da realeza fez vingar uma atmosfera de familiaridade na relação entre os reis e os súbditos que está longe de se esgotar na tecnicidade dos códigos jurídicos. Como escreveu Martim de Albuquerque, o paternalismo não se traduz num sistema de leis, mas num quadro de sentimentos, cuja mais perfeita e acabada expressão é a

Virtuosa Benfeitoria do Infante D. Pedro, ao propor uma comunidade em que os laços sociais se estabelecem no quadro da amizade e da protecção não obrigada nem constrangida, porque assente no amor que as criaturas mutuamente se devem, fundamentando desse modo o conceito de lealdade já teorizado por seu irmão, o rei D. Duarte.

Os reis são pais e tutores dos seus vassallos, e devem agir como pais da pátria, tal era o tópico sempre repetido pelos repúblicos portugueses ao longo destes três séculos, partindo-se daí para a equação do célebre par amor e temor.

É conhecido o passo em que Maquiavel, n' *O príncipe* refere que o ideal era ter um príncipe temido e também amado. Mas que não sendo possível manter a equidade dos dois sentimentos, era preferível o temor ao amor. Como não será difícil de antever, uma comunidade política cujo fundamento assente na virtude, preferirá sempre o amor ao temor, o justo meio à violência, até porque era máxima de Aristóteles que nenhuma violência podia ser duradoira, pelo que bem poderiam morar na mesma sede o amor e a majestade.

Hão-de os reis procurar ser mais amados do que temidos, pois como dizia Frei Heitor Pinto, figura cimeira do nosso humanismo renascentista, assim como mais nos servimos do braço direito do que do esquerdo, assim devemos mais favorecer virtudes do que castigar vícios, pois na primeira resplandece o amor, e na segunda o temor (*Imagem da vida cristã*, p. 155). Os reinos e os Impérios, como sobre a queda de Roma escreveu Jerónimo Osório em resposta a Maquiavel, não caem por falta de muros, que são fáceis de erguer, mas por falta de virtude, que é bem mais difícil de manter, e que em Roma se não manteve, tendo-se por isso perdido o Império.

O outro aspecto que daqui decorria era o par justiça e paz, pois que, o primado da justiça sobre a paz supõe o primado da ética sobre a política, sendo a inversa também verdadeira. Por esta razão os pensadores portugueses sempre sustentaram que a paz é a segunda coisa que através da justiça se alcança, ou que a justiça do rei é a paz dos povos, escrevendo a propósito o humanista Heitor Pinto, no diálogo sobre a justiça que “onde há esta justiça há aí paz” (*Imagem da Vida Cristã*, p. 153).

O direito de resistência

Este quadro em que se afirma o primado da ética sobre a política, a excelência da virtude e a justiça como “harmonia da boa governação” coloca-nos agora o problema de saber qual a atitude legítima dos povos perante as leis injustas e o governo dos tiranos.

Quanto ao problema da lei injusta, se a justiça é o fundamento da lei, consideravam os nossos repúblicos, seguindo aqui uma tradição também vinculada por Sto. Agostinho, que uma lei injusta não é lei e como tal não deve nem pode ser obedecida. Na tradição do cristianismo, a injustiça da lei aferia-se sobretudo pela sua desconformidade com o direito divino e com o direito natural. Dissera-o o Doutor João das Regras nas Cortes de Coimbra de 1385, ao proclamar que mais devemos obedecer a Deus que aos homens, e dissera-o também Álvaro Pais. Assim como o dinheiro falso não é dinheiro, assim como a falsa justiça não é justiça, assim também uma lei injusta não é lei.

A atitude dos cristãos perante a lei injusta, e também perante o fenómeno da tirania conduziu muitos dos nossos pensadores a fundamentarem o direito de resistência passiva, mas não faltou quem entre nós defendesse, em determinadas circunstâncias, o direito de resistência activa, como o tiranicídeo, como sucedeu com Diogo Lopes Rebelo e Suárez.

Em todo o caso, estávamos perante uma questão melindrosa, muitas vezes apagada subtilmente pelos nossos autores como sucedeu com o Infante D. Pedro que, ao referir-se ao pacto de sujeição e ao *consensus populi*, não aborda a questão do incumprimento desse mesmo pacto.

Sobre ela pesava ainda a tradição bíblica que mandava, pela pena dos Apóstolos Pedro e Paulo, citados no *Regimento dos Príncipes* por S. Tomás, obedecer mesmo aos maus reis e aos tiranos, sustentando que quem desobedece aos rei desobedece a Deus.

Podemos a este respeito citar a posição paradigmática de Diogo Lopes Rebelo, que nos parece acompanhar de perto a posição de S. Tomás, quando o fundador da escolástica considerava que a excelência da dignidade régia era de tal ordem, que mesmo o mau rei dela se não dissocia: é certo que Aristóteles dissera que a honra é dada em testemunho da virtude e que por

isso só a virtude é causa da concessão da honra, donde se poderia concluir que não deveremos honrar os reis perversos. Simplesmente a conclusão é apressada, porque dizer que a virtude é a causa da honra pode entender-se de dois modos: “de um modo a virtude é própria, e assim ao virtuoso é devida a honra; e doutro, a virtude é alheia, e assim os príncipes e prelados, ainda que maus, devem ser honrados, enquanto representam a pessoa de Deus e da comunidade a que presidem. E por esta razão os pais e senhores, ainda que maus e perversos, devem ser honrados” (*Do governo*, p. 165).

No entanto, Lopes Rebelo distingue o tirano que assume o poder de modo legítimo do que o assume ilegítimamente, sendo que neste último caso defende abertamente o tiranicídio.

Posição também relevante é a que Francisco Suárez assume na *Defensio fidei*, ao admitir o direito de resistência activa contra o tirano, podendo conduzir ao tiranicídio, tendo em vista a quebra do *pactum* e do *consensus*, embora com o cuidado de referir que se trata de uma atitude extrema, devendo, sempre que possível ser evitada.

TEXTOS

Álvaro Pais. *Speculum Regum*. Edição latino-portuguesa, estabelecimento de texto e tradução de Miguel Pinto de Meneses. Faculdade de Letras de Lisboa, Lisboa: vol. I – 1955, vol. II – 1963.

Fernão Lopes. *Crónica de D. Pedro I*, Barcelos, 1994; Id., *Crónica de D. João I*, Barcelos: 1994.

Diogo Lopes Rebelo. *Do Governo da República Pelo Rei*. Edição latino-portuguesa, introdução e notas de Artur Moreira de Sá, tradução de Miguel Pinto de Meneses. Faculdade de Letras de Lisboa, 1951.

Infante D. Pedro. *Virtuosa Benfeitoria*. In: *Obras dos Príncipes de Avis*. Porto: 1981.

D. Duarte. *Leal Conselheiro*. In: *Obras dos Príncipes de Avis*. Porto: 1981. Jerónimo Osório. *Tratado da Nobreza Civil*. Tradução, introdução e notas de A. Guimarães Pinto. Lisboa, 1996; id., *Da Instituição real e sua disciplina*, tradução de António da Cruz Figueiredo. Lisboa: s.d.

Frei Heitor Pinto. “Da Justiça”. In: *Imagem da Vida Cristã*. Porto: 1984.

Frei Amador de Arrais. “Das Condições e Partes do bom Príncipe”. In: *Diálogos*. Porto: 1974.

João de Barros. *Ropica Pnema*, vol. II. Lisboa: INIC, 1983.

Francisco Suárez. *De Legibus*. Coimbra: 1613.

Luis de Molina. *Los seis livros de la Justicia y del Derecho*. Traducción, estudio preliminar y notas de Manuel Fraga Iribarne. Madrid: 1941.

A recepção da Metafísica de Aristóteles na segunda metade do séc. XVI

António Manuel Martins*

Apesar de continuarmos a desconhecer muitos elementos da história cultural da época de transição da filosofia medieval para a filosofia moderna dispomos já de alguns estudos que nos permitem rever muitas opiniões e preconceitos da historiografia filosófica corrente. Antes de especificar um pouco mais o objectivo da nossa intervenção desejaríamos justificar, sumariamente, o sentido da delimitação temporal incluída no título. Ao tomarmos a segunda metade do séc. XVI como horizonte temporal da nossa investigação sobre o complexo processo de recepção e transformação da Metafísica de Aristóteles na Europa pretendemos reduzir o campo de análise diminuindo o risco de generalizações vazias sem cair, por outro lado, nos riscos de uma micro-análise descontextualizada. Alguma investigação mais recente sobre a filosofia do Renascimento com particular atenção ao ensino da filosofia nas universidades, estabelece uma periodização que situa esta época da história da filosofia entre 1450 e 1650.¹ Período curto, sem dúvida, comparado com a amplitude de uma Filosofia Antiga ou uma Filosofia Medieval de acordo com a divisão tradicional. Mas nem por isso demasiado extenso para um estudo que se vê forçado a avançar de modo cauteloso sem poder recorrer ao apoio de uma bibliografia crítica que cubra de modo equilibrado os autores e

* Professor da Universidade de Coimbra.

¹ Vejam-se, neste contexto, os trabalhos de C. B. Schmitt (1983), (1984); C. Lohr (1988).

textos relevantes. Ao focarmos a nossa atenção na segunda metade do séc. XVI limitámo-nos a escolher um período mais curto que coincide com a produção de alguns textos que conhecemos um pouco melhor e também por se tratar do contexto histórico mais próximo do tema deste colóquio. Pensamos ter, assim, a possibilidade de avançar com mais segurança no conhecimento de textos e autores mais próximos do terreno que já nos é mais familiar e, simultaneamente, conseguir aprofundar um pouco mais o conhecimento do que julgamos já saber corrigindo, eventualmente, leituras anteriores num processo aberto de interpretação da tradição.

Tornou-se já um lugar comum falar em aristotelismos de preferência a aristotelismo no Renascimento. O período que nos ocupa é de uma relativa pujança dos estudos em torno da obra de Aristóteles nos cursos de Artes das universidades europeias. Contudo, a *Metafísica* não ocupa, de facto, o lugar de destaque que se poderia supor em função da sua posição na ordenação teleológica dos saberes que remonta a Aristóteles. Não era apenas nas universidades italianas onde, como se sabe, os mestres de filosofia estavam mais associados ao ensino da medicina do que da teologia que a *Metafísica* ocupava um lugar muito discreto. Também em Portugal e Espanha, onde a ligação entre o estudo da filosofia e teologia era dominante, a *Metafísica* tinha um lugar secundário nos programas de estudos e era, de facto, muito pouco estudada. Não vamos aqui insistir num levantamento dos dados relativos à situação na Península Ibérica.² A opinião maioritária, consagrada na prática institucional, dava a primazia ao estudo da lógica e dos escritos aristotélicos sobre a filosofia da natureza. Também sabemos que, neste contexto, é enganador falar de aristotelismo puro a respeito deste ou daquele autor ou conjunto de autores. Neste estudo enciclopédico das Ciências da Natureza

² Sobre o ensino da metafísica nas principais universidades espanholas vejam-se os trabalhos de F. J. Gallego Salvadores: “La enseñanza de la metaphysica en la Universidad de Valencia durante el siglo XVI” in *Analecta Sacra Tarraconensis* 45 (1972): 137-172; “La enseñanza de la metaphysica en la Universidad de Alcalá durante el siglo XVI” in *Analecta Sacra Tarraconensis* 46 (1973): 343-386; “La enseñanza de la metaphysica en la Universidad de Salamanca durante el siglo XVI” in *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*: 211-236.

entravam muitos elementos estranhos e posteriores ao *Corpus Aristotelicum*. Porém, o facto que desejaríamos salientar é a esmagadora presença da *Física* com o consequente esquecimento da *Metafísica*. Devemos distinguir claramente a descrição factual dos contextos históricos bem definidos e a sua avaliação. Só assim poderemos compreender melhor os factos e os textos da época bem como as posições dos diversos intervenientes no debate. Para compreender melhor a situação no quadro de uma apresentação muito sintética organizaremos a nossa reflexão em torno de três tópicos: (1) comentários ao texto da *Metafísica* de Aristóteles; (2) tratamento parcelar de questões metafísicas; (3) projectos de construção sistemática de uma metafísica.

Comentários ao texto da *Metafísica* de Aristóteles

Na segunda metade do séc. XVI, não encontramos uma produção significativa de comentários a estes textos de Aristóteles. Para além da reedição de traduções acompanhadas de breves comentários produzidos no séc. XV como é o caso da versão da *Metafísica* de Bessarion e dos comentários de Argirópulo temos as edições da tradução de Péron revistas por Nicolau Grouchy em que se encontram também alguns comentários muito breves. Não parece haver qualquer espécie de dúvida quanto ao facto de o texto dos *CMA* de Fonseca incluírem o único comentário original à *Metafísica* produzido neste meio século. O comentário mais reeditado neste período é o de Averróis que aparece incorporado nas várias edições latinas das obras de Aristóteles.³ Sem nos determos muito nesta questão gostaríamos de chamar a atenção para o facto propriamente dito. Com a excepção de Fonseca, não encontramos grande capacidade de produção de um trabalho minimamente crítico de comentário que pudesse completar a intensa actividade desenvolvida ao nível da tradução do texto. Isto não significa que não tivesse continuado o trabalho interpretativo durante estes anos sobretudo no contexto do ensino da Filosofia nas

³ Para o período que nos ocupa a edição de referência é a de Veneza (1562-1574). A primeira edição latina dos comentários é, como se sabe, de Pádua (1472 - 4).

Universidades. O facto de o texto da *Metafísica* aparecer nos planos de estudos das mais diversas instituições universitárias fez com que chegasse até nós um número apreciável de manuscritos da época que reflectem precisamente esse trabalho de interpretação no quadro da formação básica em Filosofia. Contudo, para além de serem em muito menor número do que os comentários produzidos nos sécs. XIV e XV não se revelaram em condições de competir com a grande tradição medieval de comentário também ela devedora das leituras de Averróis. O Comentador, como lhe chamaram os latinos, escreveu três tipos básicos de comentário ao texto aristotélico: Grandes Comentários; Comentários Médios; Sinopses ou Epítomes. Na Sinopse da *Metafísica*, Averróis critica, entre outras, as interpretações de Temístio e as posições de Avicena e dos estóicos. O facto de Averróis criticar explicitamente as teses de Avicena é tanto mais importante quanto o grande filósofo persa foi a grande fonte de inspiração da reflexão metafísica no ocidente latino desde Tomás de Aquino e Duns Escoto até aos Tempos Modernos. A *Metaphysica* de Avicena circulou no Renascimento primeiro numa versão latina isolada, publicada em Veneza (1495) e alguns anos mais tarde, também em Veneza, nas suas *Obras* (1508).⁴ Sabemos hoje que estas versões latinas colocam problemas sérios quer em termos de exactidão da tradução quer de completude. O texto latino nem sempre será fiável e muito menos completo. Porém, na perspectiva que nos ocupa, esta questão não é prioritária. Por um lado, importa não esquecer que este foi o Avicena e o Averróis que os latinos conheceram. Com todas as limitações que estas versões possam ter o facto mais relevante para a nossa análise reside na incontestada supremacia do comentário do filósofo de Córdoba como modelo de interpretação do texto aristotélico. O comentário de Tomás de Aquino também já circulava impresso desde finais do séc. XV mas não era, de facto, a referência fundamental.

Os manuscritos da época sobre a *Metafísica* estão ainda, em grande parte, por estudar. Na impossibilidade de fazer qualquer

⁴ O texto crítico da versão latina da *Philosophia Prima* já saiu no quadro do projecto *Avicenna latinus* coordenado por S. Van Riet.

generalização fundada, diremos apenas duas palavras sobre a situação na Universidade de Coimbra e as orientações do *Ratio Studiorum*. Os novos estatutos do Colégio das Artes (1565) conferiam maior destaque à *Metafísica* do que o plano de estudos de 1552 na medida em que o terceiro ano do curso de Artes se ocuparia da *Metaphysica* e dos *Parva naturalia*. Contudo, é duvidoso que esta alteração do plano de estudo tenha produzido qualquer efeito significativo no sentido de um estudo mais aprofundado e demorado dos escritos metafísicos de Aristóteles e da problemática da filosofia primeira. Uma breve incursão pelos fundos bibliográficos dos professores de filosofia no Colégio das Artes na segunda metade do séc. XVI poderia ser elucidativa.

Quanto às orientações do *Ratio Studiorum* gostaríamos apenas de registrar algumas observações ligadas ao estudo da Metafísica em diferentes fases dentro da época em análise. Nas *Constitutiones* da Universidade de Gandía (1565) diz-se a propósito dos cursos de artes: “Los cursos de las artes, en la presente universidad, sean de lógica y philosophía natural, aunque es de dessear que también se lea, si cómmodamente se pudiere, la philosophía moral y la metaphysica”.⁵ Sem entrarmos em mais detalhes parece fora de dúvida que a prioridade vai para a lógica e a filosofia natural numa orientação como esta. O ensino da Metafísica fica dependente da existência de condições favoráveis.

Na versão do *Ratio Studiorum* de 1565-1570, no documento que se refere ao estudo da Filosofia, surgem algumas indicações sobre os textos de Aristóteles que devem ser estudados com mais detalhe e aqueles que devem ou podem ser omitidos sendo que outros devem ser lidos e estudados apenas sumariamente. Vejamos o que aí se diz acerca da *Metafísica*:

“Ex metaphysicis, quamvis cum prooemio operis explicatio quinti, septimi, octavi, noni et duodecimi libri, si tempus suppeteret, utilis futura iudicetur; si tamen temporis angustiis intercludetur, magister, cum prooemio primi, libros quintum, septimum et duodecimum sibi plene esse enarrandos intelligat.”⁶

⁵ *Monumenta Paedagogica* S. J. II (1557-1572), ed. L Lukács (Roma: 1974): 141.

Mais uma vez se nota a preocupação de equilibrar e hierarquizar os conteúdos programáticos com vista a um melhor aproveitamento do tempo disponível (quatro ou seis meses). O que importa reter é não só a prioridade dada aos livros I, V, VII e XII da *Metafísica* mas também o facto de, para além destes, se indicarem apenas os livros VIII e IX como textos a estudar e a serem comentados na aula de filosofia. Esta simples enumeração não é, de modo algum, neutra e pressupõe já uma certa compreensão do texto aristotélico e da própria disciplina. No mesmo volume da *Mon. Paedagogica* encontramos outros documentos da época que vão no mesmo sentido. Assim, na distribuição das matérias pelo curso de Filosofia Francisco de Toledo (1532-1596) propõe, quanto à *Metafísica* que se explique o próêmio do *Met. I* e os livros V, VII, VIII, IX, X e XII.⁷ Para além de acrescentar *Met. X* e reduzir *Met. I* ao próêmio, Toledo indica como guia a seguir no tratamento das questões de metafísica Soncinas.⁸

O documento de João Mariana (1535-1624) assume claramente que não há tempo para a ética num curso de três anos insistindo, curiosamente, num tratamento meticoloso das questões metafísica. Entendida como Filosofia Primeira deveria abordar todas as questões fundacionais da lógica e da física seguindo os modelos de Javelus⁹ e Soncinas. Mariana recomenda omitir também *Met. V* e começar por *Met. VI* ou VII. A distribuição de Mariana tem como novidade mais saliente relativamente aos documentos já referidos: a) recomendar a omissão completa de *Met. V*; b) admitir a possibilidade de integrar *Met. VI* na explicação temática da *Metafísica*; c) recomendar a explanação e estudo de todos os livros da *Metafísica* a partir do VII; d) reconhecer explicitamente que o estudo e a exposição das questões e do texto da *Metafísica* exigem muito tempo.¹⁰

⁶ Ibidem, 256.

⁷ Ibidem, 438.

⁸ Nome que era conhecido Paulo Barbo, *Quaestiones in libros Metaphysicae Aristotelis* (Venetiis: 1498). Texto reeditado em Lyon em 1579.

⁹ De Crisóstomo Javelli (ca 1470-1538) foram publicados vários texto em Veneza entre 1555 e 1568. O que nos interessaria, neste contexto, seria: Javellus, C., *In omnibus Metaphysicae libris quaesita textualia metaphysicae modo determinata* (Venetiis: 1555).

Pedro Parra (1531-1593) segue a linha de Mariana com pequenas alterações. Elimina qualquer referência a *Met. VI* e a Javellus. Insiste no facto de a propósito do prómio se dever tratar logo da questão do objeto da Metafísica.¹¹

A proposta de I. Acosta (1535-1585) é bastante mais explícita acerca da Metafísica do que as que temos vindo a considerar. De *Met. I* manda explicar apenas o prómio, como as outras. Mas reconhece a utilidade de *Met. II* indicando mesmo duas questões que deveriam ser tratadas neste contexto. Podendo-se omitir totalmente *Met. III*, aconselha a explanação e dilucidação das questões dos dois primeiros capítulos de *Met. IV* sublinhando a problemática do conceito e da *analogia entis*. É de opinião que *Met. V* deve ser lido e explicado com a excepção do que diz respeito às causas por pertencer à *Física* bem como outros tópicos do final deste livro. Segundo Acosta, o lugar próprio para tratar do princípio de individuação é precisamente aqui quando se fala do uno.¹² Quantos aos restantes livros, de *Met. VI* a *Met. XII*, com a excepção de *Met. XI* “omnia videntur utilia et explicanda”.¹³

Terminamos este breve apontamento sobre o modo como se deveria ler e interpretar a *Metafísica* de Aristóteles com a opinião de Bento Pereira (c. 1535-1610), autor do célebre *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus libri XV*.¹⁴ Pereira aconselha começar a exposição por *Met. IV* passando aos livros V, VI, VII, VIII, IX, X e XII

¹⁰ “*Metaphysica*. Lecto prooemio, caetera textus omittenda videntur usque ad sextum aut septimum librum. Unde caetera omnia exponenda erunt cum omnibus quaestionibus, quas Iavellus et Soncinas pertractarunt, ubi et inveniuntur pertractatae omnes illae quas sive ex logicis, sive ex physicis, in hunc locum reieciimus; cui expositione operae precium erit multum temporis tribuere, ut non cursim, sed pedetentim, singula suis in locis pertractentur”. *Monumenta Paedagogica S. J. II* (1557-1572, ed. L. Lukács (Roma:1974): 444.

¹¹ “De subiecto cum aliis in praeambulis et dubbiis quae oriuntur ex litera prohoemii. In septimo libro et sequentibus tractentur quaestiones Soncinatis, exceptis his quas ante magister tractaverit”. *Monumenta Paedagogica S. J. II* (1557-1572), ed. L. Lukács (Roma: 1974): 447.

¹² É assim que faz também Pedro da Fonseca.

¹³ *Monumenta Paedagogica S. J. II* (1557-1572), ed. Lukács (Roma:1974): 456 - 7.

¹⁴ Roma: 1561, 1576.

dando a sua preferência no tratamento das questões a Javellus.¹⁵

Atendo-nos apenas à interpretação global do conjunto dos escritos da *Metafísica* verificamos que Pedro da Fonseca concorda claramente com as indicações aqui referidas apenas num ponto. Os dois últimos livros da *Metafísica* não devem sequer ser comentados. Quanto ao resto tem uma concepção bastante diferente sendo a primeira característica saliente do comentário de Fonseca o facto de explanar todo o texto de *Met.* I-XII. Vejamos, muito rapidamente, como é que ele vê a articulação destes textos. Teríamos um prefácio ou introdução, constituído por *Met.* A1 e 2, e o tratado de filosofia primeira que se estenderia pelos outros escritos da *Metafísica*. O texto de *Met.* I, 3-10 teria como objectivo refutar as opiniões dos outros filósofos sobre as causas. *Met.* II trataria do modo de investigar a verdade. Em *Met.* III o leitor seria confrontado com uma espécie de aporias e questões a resolver nos restantes livros. De facto, também Fonseca pensava como B. Pereira que a representação e tematização do objecto da metafísica começa, em rigor, apenas em *Met.* IV. Por sua vez, *Met.* V teria por fim dissipar as ambiguidades de muitos termos usados no âmbito da filosofia primeira explicando os vários sentidos em que podem ou devem ser usados. *Met.* VI retoma a questão de *Met.* IV mas pressupõe já a explicação dos quatro significados principais de ser apresentada em *Met.* V, 7: trata-se, então, de saber qual destes quatro significados é determinante na compreensão do tema da filosofia primeira. *Met.* VII analisaria o ser real e *per se* com especial relevo para a substância material; *Met.* VIII apresenta os princípios constitutivos deste tipo de substância: matéria e forma. Em *Met.* IX fala-se do ente enquanto apreendido pelos conceitos de potência e acto; *Met.* X ocupa-se do uno. Em *Met.* XI e XII 1-5, Aristóteles repete, diz Fonseca, muito do

¹⁵ “*Nella metaphysica. Cominciar dal quarto libro, perché quello che trata nelli precedenti, è di poca utilità. E si pur ci è qualche cosa utile, parte si potrà toccare nelli prolegomeni, parte si potrà trattare in altri luoghi. Cominciando adunque del quarto, si leggeranno quinto, sesto, settimo, ottavo, nono, decimo et duodecimo.*” *Monumenta Paedagogica S. J.* II (1557-1572), ed. L. Lukács (Roma: 1974): 458.

que já escreveu nesta obra e na *Física*. Na segunda parte de *Met.* XII (6-10) seria a vez de analisar a problemática das substâncias separadas e, principalmente, da causa primeira de todas as coisas. Restam os livros XIII e XIV que Fonseca considera uma espécie de apêndice onde se pode ler o relato da crítica aristotélica à teoria platónica das formas e dos números. Nas introduções a cada um dos livros da *Metafísica*, Fonseca explicita um pouco mais a articulação das diversas partes do texto.¹⁶ Neste capítulo final do proémio trata-se apenas de dar uma ideia sumária dos tópicos principais de modo a fazer ressaltar a unidade do conjunto.

O comentário de Pedro da Fonseca, na *Explanatio*, segue de perto o texto da *Metafísica*, frase por frase, explicando apenas os passos que a leitura e a tradução não elucidaram suficientemente. O método seguido é o de explicar Aristóteles e a partir de Aristóteles procurando mostrar a coerência interna do *Corpus Aristotelicum*. No esclarecimento de questões textuais os interlocutores com os quais confronta mais frequentemente a sua leitura são os intérpretes renascentistas Argirópulo, Bessarion e Périon. O grande objectivo é facilitar a compreensão do texto aristotélico numa primeira leitura. Trata-se, de facto, de uma explicação do texto. O comentário mais aprofundado dos temas abordados no texto e sua problematização são remetidos para as *quaestiones*. Aqui o quadro é muito vasto do que o da simples leitura do texto aristotélico. Nesse momento, os escritos da *Metafísica* deixam de ser a fonte principal para serem apenas uma das fontes principais da Metafísica a construir.

Tratamento parcelar de questões metafísicas

Na segunda metade do séc. XVI continuamos a encontrar, a par dos comentários ao texto aristotélico e da reedição de opúsculos medievais, com ou sem comentário, um crescente número de pequenos textos que tratam de tópicos clássicos da metafísica. O texto de Diego Mas (1553-1608), *Disputatio de ente et eius proprietatibus* (1587) é apresentado por alguns autores como sendo o primeiro tratado verdadeiramente sistemático de

¹⁶ Fonseca, CMAI, Proémio.

metafísica.¹⁷ Como o próprio título indica trata-se de uma exposição sumária da temática vulgar desde o séc. XIII sobre o ente e a essência seguida de uma análise dos três nomes transcendentais simples: uno, verdadeiro e bom. É com certeza um núcleo importante de questões numa articulação bastante próxima da tradição que se reclamava de Tomás de Aquino. Mas não é preciso descermos a uma análise muito pormenorizada do texto para verificarmos que lhe falta, entre muitas outras coisas, uma tematização minimamente adequada do objeto da Metafísica enquanto filosofia primeira. Por outro lado, não se vê o relevo assumido pela temática da *analogia entis* que ocupa um lugar fulcral na estruturação de qualquer metafísica criacionista. Mas, sendo assim, como é que se pode apresentar este pequeno tratado como o primeiro tratado verdadeiramente sistemático de metafísica? Só depois de minimamente clarificada a sistematicidade do texto se poderia perceber em que sentido se poderia fazer tal afirmação. De facto, temos alguma dificuldade em aceitar que Charles Lohr, um autor com a formação e informação que tem, possa dizer uma coisa destas sem outra justificação que não seja o simples enunciado dos cinco temas do opúsculo de Diego Mas. Sem recuarmos muito no tempo, poderíamos perguntar porque razão se nega a sistematicidade, por exemplo, ao *Tractatus de analogia nominum*¹⁸ de Tomás Vio Caetano, colega de Pomponazzi em Pádua e professor de Metafísica na mesma universidade (1495-7)? Podemos pensar que este texto, por mais interessante que seja, é manifestamente insuficiente na medida em que foca apenas parte da problemática metafísica. Não temos nada a objectar a uma observação deste tipo desde que ela se aplique a todos os casos em apreço e se clarifique, ainda que de uma forma muito genérica, qual o âmbito da Metafísica. De outra forma não vemos como se podem excluir todos os pequenos tratados semelhantes

¹⁷ C. Lohr, “Metaphysics” in C. B. Schmitt *et al.* (eds), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy* (Cambridge: CUP, 1988): 610. Sobre o texto de D. Mas veja-se J. Gallego Salvadores, “El Maestro Diego Mas y su tratado de Metafísica” in *AST* 43 (1970): 3-92.

¹⁸ Thomas Cajetan, *Tractatus de analogia nominum, de subiecto philosophiae...* (Venetia: 1519). No mesmo ano publica, ainda em Veneza, o comentário ao *De ente et essentia* de Tomás de Aquino.

ao de Caetano bem como outros opúsculos que não se integram tão directamente nesta literatura ligada às grandes correntes da filosofia medieval. Sem pretendermos fazer uma enumeração exaustiva seja-nos permitido citar o *Tractatus de transcendentibus* de Crisóstomo Javelli que conheceu várias edições na época que nos ocupa integrado nas suas *Obras Completas*.¹⁹

De entre os textos de homens conhecidos pela heterodoxia poderíamos citar, por exemplo, o *De ente et uno* (1492) de G. Pico della Mirandola numa linha neoplatonizante de harmonia entre Platão e Aristóteles. Independentemente do interesse do tópico que perpassa em muitas obras do Renascimento não se pode negar o interesse para a problemática metafísica dos temas abordados no opúsculo de Pico. De facto, não se trata apenas de mais uma reflexão sobre a convertibilidade dos nomes transcendentis mas de discutir, a partir de um pressuposto comum - a harmonia no essencial entre as teses platónicas e as de Aristóteles - a interpretação neoplatónica do Uno. Seria interessante explorar mais em pormenor o alcance da crítica de Pico ao programa metafísico de Ficino. Só uma análise mais detalhada nos poderia habilitar a caracterizar melhor os seus enunciados sobre o ente e suas propriedades bem como sobre a natureza do discurso metafísico enquanto discurso onto(teo)lógico. Dizer que Pico della Mirandola eliminou todas as dimensões dinâmicas do seu projecto de orientação neoplatonizante pelo facto de ter adoptado a versão tomista da ontologia aristotélica é algo que não nos parece que esteja suficientemente fundamentado²⁰. Não é aqui o lugar de analisar este tema em pormenor e muito menos a presumível influencia de Savonarola em todo este processo de alegada aproximação à ontologia do Aquinate.

¹⁹ Chr. Javelli, *Tractatus de transcendentibus* in *Opera Omnia* (Lyon: 1568; Lyon: 1580). A primeira edição deste texto que aborda os seis nomes transcendentis tradicionais foi publicada como parte de uma síntese da filosofia aristotélica que teve grande impacto nos primeiros autores da Companhia de Jesus e vai continuar a marcar algumas correntes dos aristotelismos próximos da constelação tomista em Itália e na Alemanha (Cr. Javelli, *Epitome in universam Aristotelis philosophiam*, Veneza, 1547). Cfr. J.-F. Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique* (Paris: 1990): 335-6.

Outro autor que poderia ser interessante considerar neste contexto é G. Bruno (1548-1600). Figura complexa com uma biografia acidentada com final trágico deixou-nos textos com interesse na área da Metafísica. Não estamos a pensar apenas no *De la causa, principio et uno* um dos seus *Diálogos metafísicos* mas também na sua polémica anti-peripatética sem esquecer toda a sua reflexão sobre a própria terminologia metafísica.²¹

A principal preocupação dos autores com compromissos teológicos mais claros não era tanto a questão académica da concordância ou discordância das filosofias de Platão e de Aristóteles mas sobretudo a da sua compatibilidade com os essenciais da fé cristã. Na segunda metade do séc. XVI, Francesco de Vieri traz estas questões para um público mais vasto escrevendo em italiano sobre as *Verdadeiras conclusões de Platão conformes com a doutrina cristã e a de Aristóteles*.²² Este e outros textos mostram que os programas metafísicos alternativos à reconstrução a partir da matriz platónico-aristotélica não conseguiram impor-se na comunidade científica da época que estamos a analisar. O caso de Nicolau de Cusa é apenas um dos exemplos mais típicos. Valeria a pena reflectir não somente sobre as razões que levaram à sua rejeição pelos aristotelismos dominantes na universidade nos finais de seiscentos mas também pelos programas metafísicos de Descartes e Espinosa, por exemplo. Com isto não queremos, de forma alguma, menosprezar o interesse deste conjunto de autores e, muito menos, negar a sua influência. Desejariamos apenas salientar a necessidade de se esboçar um quadro muito mais pormenorizado dos diversos

²⁰ C.Lohr, “Metaphysics” in *Cambridge History of Renaissance Philosophy*, 583.

²¹ G. Bruno, *De la Causa, Principio et uno* (Londres: 1584); id.: *Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus Peripateticos* (Paris: 1586); Id. *Summa terminorum metaphysicorum* (Marburg: 1609), rep. Anast. A cura di T. Gregory e E. Canone, Ed. Dell’Ateneo, Roma, 1989. Sobre o confronto com Aristóteles ver P.R. Blum, *Aristoteles bei G. Bruno* (Munique: Fink, 1980).

²² F. d. Vieri, *Vere conclusioni di Platone conformi alla dottrina christiana et a quella d’Aristotile* (Florença: 1590); id., *Compendio della dottrina di Platone in quello che ella è conforme com la fede nostra* (Florença: 1577).

contextos e chamar a atenção para o peso excessivo que algumas dicotomias não problematizadas assumem em determinadas narrativas e reconstruções histórico-filosóficas.

No campo muito limitado da análise que pretendemos esboçar resta-nos tecer algumas considerações sobre um conjunto de autores ligados à Companhia de Jesus no sentido de delimitar algumas questões que se colocam a propósito do seu desempenho na complexa história da metafísica ocidental. Poderíamos alongar a lista de obras e autores que se dedicaram à tarefa de comentar e interpretar a *Metafísica* de Aristóteles mas dificilmente passaríamos o estádio da pura acumulação de dados. Com isto queremos dizer que, apesar do que se tem publicado nas últimas décadas sobre esta época, ainda está muito por fazer continuando em número apreciável de autores e obras completamente inexplorados.

Projectos de construção sistemática de uma metafísica

J.-F. Courtine já chamou a atenção em vários textos para a importância de Pereira, Fonseca e Suárez na transformação profunda por que passa o sistema da metafísica na segunda metade do século XVI.²³ Não pretendemos seguir aqui a linha de desintegração disciplinar da metafísica que vai culminar na articulação clássica de C. Wolff em ontologia geral e ontologias regionais no qual a obra de B. Pereira pode ter desempenhado um papel decisivo,²⁴ Processo que se poderia observar em acção na discussão do tópico tradicional da tripartição das ciências teóricas em Aristóteles por parte dos três autores. Estaria em causa a unidade da metafísica concebida como ontoteologia cujo garante era, de facto a doutrina da *analogia entis*. Fonseca e Suárez, apesar de se oporem explicitamente a esta desintegração da metafísica, acabariam por contribuir também activamente para todo este processo na medida em que, passo a passo, construíram

²³ Citemos apenas os mais significativos: J.-F. Courtine, “La métaphysique désaccordée, les premières discussions dans la Compagnie de Jésus” in *Les Études Philosophiques* 3 (1986): 309-327; Id., *Suarez et le système de la métaphysique* (Paris:1990).

²⁴ B. Pererius, *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus* (Roma: 1562).

sistemas metafísicos em que a analogia desempenha um papel puramente decorativo já que, ao nível da estrutura mais profunda, teria deixado de funcionar como elemento estruturante. Trata-se de uma questão importante a ter em conta na reconstrução dos projectos filosóficos destes autores e sua apreciação. Esta doutrina fulcral passa, de facto, em Fonseca e Suárez, por uma transformação profunda na sequência da inflexão conceptualista que estes dois autores introduzem nas suas metafísicas. E esta parece ser uma das maiores novidades destas duas construções metafísicas. Ambos partem, como muitos outros antes deles e ainda tantos dos seus contemporâneos, da determinação clássica do objecto da metafísica como *ente*.

Ambos distinguem entre um conceito formal e um conceito objectivo de ente. As definições apresentadas por Fonseca e Suárez são muito próximas. O conceito formal é definido, em Fonseca, como o que “representa a coisa sob aquela forma ou natureza segundo a qual é entendida”²⁵ ou ainda como “semelhança actual da coisa que é entendida”²⁶ e em Suárez como o “acto pelo qual o intelecto concebe uma coisa ou a noção comum desta coisa”.²⁷ O conceito objectivo é, para ambos, o correlato do conceito formal que descrevem ora como “a coisa que é entendida segundo aquela forma e natureza que é concebida pelo [conceito] formal”²⁸ - Fonseca - ora como “a coisa mesma ou *ratio* que é concebida e representada imediatamente pelo conceito formal” dirá Suárez.²⁹ Mas, obviamente, o que importa aqui é sublinhar não são os meandros e subtilezas das análises destes autores mas apontar alguns traços marcantes que não seria necessário explicitar mais.

Uma das questões fulcrais é a da unidade do conceito de *ens* pois é nela que se funda a própria unidade da metafísica. O conceito de *ens* diz-se uno apenas “porque é numericamente uma e a mesma qualidade” enquanto forma accidental do *intellectus* não deixando,

²⁵ Fonseca, *CMAI*, 1. IV, c. 2, q. 2, col. 720.

²⁶ Fonseca, *CMAI*, 1. IV, c. 2, q. 2, col. 710.

²⁷ Suárez, *Disputationes Metaphysicae* II, 1, 1.

²⁸ Fonseca, *CMAI*, 1. IV, c. 2, q. 2, col. 710.

²⁹ Suárez, *DM.*, II, 1, 1.

em rigor, de ser um “conceito múltiplo” (*multiplex conceptus*).³⁰ A unidade de representação ou de razão da componente formal é, pois, uma unidade plural, é uma unidade de diferentes. A tese da *analogia entis* leva Fonseca a afirmar que a pluralidade dos significados imediatos de *ens* se estrutura pela relação *ad unum*. A *analogia entis* exprime, assim, a unidade na diferença de tudo o que é. Para aqui aponta a interpretação que Fonseca faz do *ens commune*. Para melhor situarmos a posição de Fonseca vejamos como Suárez, vinte anos depois, defende a tese da unidade da razão objectiva de *ens*: “Digo, pois, em primeiro lugar, que ao conceito formal de ente corresponde um conceito objectivo imediato e adequado que, expressamente, não significa nem substância, nem Deus nem as criaturas mas todas estas coisas à maneira de um, quer dizer, enquanto são de algum modo semelhantes entre si e coincidem no ser”.³¹ Suárez pensa poder provar esta tese, “a priori”, partindo da semelhança entre os entes reais. Pressupondo que todo o real é concebível e inteligível, Suárez não hesita em concluir: “portanto, podem ser concebidos e representados sob essa razão precisa pela qual convém entre si; podem, pois, constituir, sob aquela razão, um conceito objectivo; logo, aquele é o conceito objectivo de ente”.³² Nas *Disputationes Metaphysicae*, publicadas duas décadas depois do primeiro volume dos CMA, Suárez adota a mesma distinção básica entre o conceito formal e o conceito objectivo mas rejeita não só todas as distinções preliminares de Fonseca (sobretudo entre o conceito totalmente confuso, totalmente distinto e o que é em parte confuso e em parte distinto) como também a sua interpretação do *ens commune*. Suárez, por sua vez, parte da convicção de que existe uma semelhança real entre tudo o que é e pensa que esta semelhança deve poder ser representada conceptualmente. Por isso, no argumento por ele mesmo classificado de quasi “a priori” funciona com um esquema de um paralelismo isomórfico rígido entre *res-ratio-nomen*. Mas será que Suárez está realmente a dizer o mesmo que Fonseca cujo nome vem citado neste passo das

³⁰ Id., loc. cit..

³¹ F. Suárez, *DM.*, II, 2. 8.

³² F. Suárez, *DM.*, II, 2. 14.

Disputationes?³³ O texto de Fonseca evita esta formulação precisamente para afastar o perigo de um conceito unívoco de *ens*. Não queremos, de modo algum, insinuar que Suárez negue completamente a analogia e que Fonseca tenha conseguido articular satisfatoriamente este núcleo doutrinal. Neste, como em outros pontos, as suas posições convergem e divergem pela simples razão de que não incidem exactamente sobre as mesmas questões nem levam metodicamente a reflexão ao mesmo nível de análise.

Suárez é, sem sombra de dúvida, a figura mais importante e com obra mais vasta. Não admira que seja a mais conhecida e estudada. No quadro da sua inserção na história da metafísica, e da história da filosofia em geral, foi determinante a chamada de atenção de Heidegger para o papel de chameira desempenhado por Suárez no dealbar da Modernidade. O texto mais conhecido é o do §6 de *Ser e tempo* onde Heidegger atribui à obra metafísica de Suárez o papel de mediação entre a analogia grega e a metafísica e a filosofia transcendental dos modernos. Noutro texto, *Problemas fundamentais da fenomenologia*, vai mais longe classificando Suárez como o primeiro autor da escolástica com um pensamento verdadeiramente sistemático designadamente no âmbito da metafísica.³⁴ Muita da literatura mais recente sobre Suárez está influenciada por este aspecto da interpretação heideggeriana da história da filosofia ocidental. Sem entrar em mais detalhes a propósito destes passos desejaríamos sublinhar a importância atribuída, neste contexto, a Suárez e Fonseca na formação da escolástica protestante dos sécs. XVI e XVII e, consequentemente, da pré-compreensão da razão (pura) dos modernos com a qual se confronta I. Kant.

Quando Heidegger diz que Suárez foi o primeiro a sistematizar a ontologia está a pensar exactamente no facto de as *DM* não se assumirem como comentário da *Metafísica* de Aristóteles e de reordenarem os temas da metafísica de acordo com um esquema que teria influenciado a tópica metafísica dos séculos seguintes até hegel. Sabemos hoje que esta interpretação tem algumas fragilidades sob o ponto de vista do rigor histórico. Porém, o

³³ Id., *DM*, II, 2. 8.

³⁴ M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA, 24, 112, 168.

que mais nos interessa sublinhar é o facto de Heidegger sublinhar a ideia de que a *Metafísica* de Aristóteles não tem uma estrutura sistemática. Esta é uma das questões que facilmente pode degenerar numa querela puramente verbal. É também um dos pontos em que Fonseca e Suárez se dividem. Fonseca considera viável uma reconstrução sistemática dos temas centrais da metafísica a partir dos textos de Aristóteles. Não podemos esquecer que nenhuma destas metafísicas é puramente aristotélica, antes pelo contrário. Seria interessante explorar as suas características no âmbito da dimensão *teo-lógica* onde se operam mudanças significativas relativamente à tradição a que se encontram institucionalmente mais vinculados e se trilharam caminhos que ainda não estão suficientemente explorados. Neste contexto, o essencial não era reafirmar conteúdos aristotélicos mas antes mostrar que era possível construir uma metafísica que servisse os interesses especulativos da Teologia Dogmática na medida em que se pudesse concluir que os essenciais da fé cristã eram compatíveis com os pressupostos fulcrais da nova metafísica. Explicitar as vias possíveis destas metafísicas do possível é um caminho longo que não podemos aqui descrever porque em muitos lugares ainda não está aberto. Impõe-se, contudo, percorrê-lo se quisermos cumprir a intuição dos passos de Heidegger citados e ir ainda mais longe na compreensão da história da filosofia moderna.

João de S. Tomás: relendo Aristóteles na Segunda Escolástica

Paula Oliveira e Silva*

João de S. Tomás¹ é uma figura quase desconhecida na história do pensamento português. Sendo a leitura da sua vasta produção porventura a melhor forma de avaliar o seu contributo para a filosofia, torna-se todavia necessário um breve excuro pelos elementos que a historiografia disponibiliza para situar este autor na cultura do seu tempo.

João nasce em Lisboa, em 1589, filho mais novo do casal Pedro Poinot e Maria Garcês. O seu pai, austríaco, era secretário do Cardeal Alberto, Arquiduque da Áustria, sendo sua mãe portuguesa. Pedro Poinot, obrigado a seguir o Arquiduque nas suas deslocações para Madrid e Flandres, terá entregue a educação dos seus dois filhos, Luís e João, aos familiares residentes em território português.

A primeira formação académica de JST desenvolve-se à luz dos Conimbricenses. Tendo ingressado em Coimbra para realizar os seus estudos, João Poinot obtém aos 16 anos o grau de bacharel em Artes. O *curriculum* escolar então em vigor era muito semelhante ao instituído por D. João III para o Colégio das Artes, sendo o magistério de Coimbra dos princípios do séc. XVII de predomínio jesuíta e marcado cunho aristotélico. Em 1559 os Estatutos da Universidade de Coimbra impunham quase como leitura exclusiva um extenso elenco das obras de

* Pesquisadora junto à Universidade de Lisboa.

¹ A partir de agora utilizaremos as iniciais JST para referir este autor.

Aristóteles,² o mesmo que estará presente quase sem alteração quando, em 1631, JST der início à edição do seu *Curso Filosófico*, compendiando as *Lectiones* proferidas em Madrid-Alcalá. Por sua vez, o *Curso Filosófico Conimbricense* começara a redigir-se ainda ao tempo de Pedro da Fonseca, tendo alcançado mais de uma centena de edições, a maior parte delas impressas além fronteiras. Por isso é de crer que João, além de se ter formado à sua sombra, tivesse tido oportunidade de o consultar directamente. Contudo, o espírito do seu *Curso Filosófico* mantém-se intencionalmente à margem das polémicas que envolviam o aristotelismo conimbricense.

Ainda em Coimbra, João inicia o bacharelato em Teologia entre 1605 e 1606, mas em 1607 dirige-se para Lovaina e aí prossegue os seus estudos. João Peixoto - assim ficou conhecido na Bélgica -, à hora de decidir sobre o rumo a imprimir à sua vida e, com ele, ao seu percurso intelectual, tendo conhecido as posições filosóficas de jesuítas e franciscanos, opta por professar na Ordem Dominicana tomando o nome de JST, na intenção da mais estreita fidelidade ao espírito do Doutor Angélico.

Dois problemas de carácter extrínseco se colocam ante a pessoa e a obra de JST. Um primeiro obriga a reflectir sobre uma possível relação entre a sua produção filosófica e a *Ratio Studiorum* de inspiração ignaciana. Um segundo direcciona a atenção da mente sobre o fenómeno da nacionalidade, tal como ele rodeia o percurso de JST.

A relação entre a obra de JST e a problemática da *Ratio Studiorum* não é demasiado evidente. Efectivamente, em 1609, quando Poinot perfazia a idade de 20 anos, decide ingressar na Ordem dominicana, dirigindo-se para Madrid a conselho de Tomás de Torres, também dominicano e lente em Lovaina. Com efeito, a instabilidade política reinante nos Países Baixos tomava prudente esta deslocação. Não obstante os graus académicos obtidos em Coimbra e Lovaina, os dominicanos exigem-lhe que frequente todo o *curriculum* proposto para os seus estudantes, tendo João apenas sido dispensado dos estudos de Lógica, quer no que se refere ao conteúdo elementar das *Summulae* quer

² Cf. A. Coxito, “Aristotelismo em Portugal”, *Logos*, I, ed. Verbo, 1997, p. 439.

quanto à Lógica avançada. Assim, o filósofo deparava-se com mais sete anos dedicados ao estudo, dos quais três seriam dedicados à Filosofia e quatro à Teologia se, como é de crer, ainda vigorasse a organização curricular promulgada por Sixto Fabri em 1585. JST entregou-se a essa tarefa em Atocha entre 1610 e 1617.³

Efectivamente, se alguma relação se pode estabelecer entre a *Ratio Studiorum* de inspiração ignaciana e a obra de JST, ela surge pelo contraste no conteúdo dos comentários à obra de Aristóteles, uma vez que JST critica explicitamente com frequência o pensamento de Suárez e Pedro da Fonseca, bem como a obra dos Conimbricenses. Contudo, só um trabalho extenso e apurado de crítica de texto, que excede o nosso propósito, tornaria possível elucidar os meandros e subtilezas das divergências no comentário a Aristóteles e na interpretação do Angélico no âmbito da Metafísica, da Filosofia do Conhecimento ou mesmo daquelas questões que, embora discutidas no *Curso Filosófico*, têm marcado alcance teológico e são debatidas com vista à elaboração da Ciência Sagrada. Ao contrário, a questão da identidade nacional merece aqui particular atenção.

João de S. Tomás e a identidade nacional

Os dados biográficos que acompanham o percurso intelectual de JST ponderados *a simultaneo* com os elementos disponibilizados pela historiografia para o período que baliza o nascimento e a morte deste filósofo (1589-1644) poderiam fazer supor que JST padecera a mais profunda crise de identidade. Todavia, se há vestígios de uma tal crise, ela não emerge na sua vida e obra mas porventura na mente de qualquer hermeneuta contemporâneo que interroge a identidade nacional de JST.

JST nasce em Lisboa, estuda em Coimbra, prossegue os estudos em Lovaina, termina-os em Madrid e aí inicia a sua tarefa de docência reflectida numa vastíssima produção literária. Com efeito – e atendendo somente às edições do *Curso Filosófico* – entre 1631 e 1937 a obra conhece nove edições completas respectivamente em Alcalá, Roma, Colónia - duas edições, tal

³ Cf. *Editorum Solesmensium Praefatio*, 1931, viij, nota 2.

como em Lyon - Bolonha, Paris e Turim.⁴ Não obstante a indiscutível naturalidade portuguesa de JST, a conjuntura histórica determina como um facto que toda a sua produção literária foi produzida fora da raia do Portugal do século XVII e, mais ainda, no período em que o nosso País esteve sob domínio político da Coroa espanhola.

Vem a este propósito recordar o que regista o autor do *Prefácio* da edição Solesmes do *Curso Teológico*:

“Quétif [um dos primeiros biógrafos de JST, 1667] já advertia que o que se passara com Homero em tempos de outrora acontece agora com JST, concretamente o facto de muitos povos o reclamarem como um dos seus. Esta disputa ainda não chegou ao seu termo, bem pelo contrário, uma vez que hoje se gera a maior das confusões sendo ele disputado não só pelos Espanhóis, Belgas, Franceses, Austríacos e Portugueses, mencionados por Quétif, mas também por Húngaros e Burgúndios, completando-se assim o número de sete que, tal como no caso de Homero, disputam a nacionalidade daquele autor”.⁵

Indubitavelmente, a questão é complexa. Se considerarmos que, quando JST nasce, Portugal cai sob o dominação espanhola, que o seu pai é um dos braços direitos do delegado do rei de Espanha em Portugal e que João, em 1640, não só não se manifesta contra o domínio espanhol mas assume o cargo de confessor e conselheiro régio, morrendo quando acompanhava Filipe IV nas lides contra a revolta de Catalunha, torna-se difícil não o considerar *Hispanum*, seguindo o parecer do autor do *Prefácio* da ed. Solesmes.⁶

Todavia, por si só, estes factos não permitem esclarecer exactamente o modo como JST encara a sua identidade nacional. É verdade que se refere aos feitos portugueses em terras de África como às “*aventuras dos nossos*”,⁷ mas a expressão permite uma leitura nos dois sentidos. Com efeito, “os nossos”

⁴ Cf. John Deely, *Tractatus De Signis. The Semiotics of John Poinsot*. Univ California Press, 1985, p. 396. Excluimos a referência às edições parciais.

⁵ Cf. *Editorum Solesmensium Praefatio*, I, 1931, lxxxvi.

⁶ Cf. *Ibid.*; V.t. J. Deely, *Op. cit.*, p.422-423, n.32.

tanto podem aí ser os portugueses como os espanhóis, sob cujo domínio aqueles se encontram quando João redige estas palavras.

Por sua vez, o facto de JST se encontrar exercendo o cargo de confessor e conselheiro régio em 1643, servindo directamente os interesses da coroa espanhola, não é decisivo, se atendermos às condições que envolveram esta nomeação. Sabemos que aos 54 anos JST é chamado a Madrid por Filipe IV para assumir o cargo de confessor régio, tendo então advertido o rei de que deve ponderar bem a escolha, pois terá de ouvir a verdade e segui-la no menor detalhe. De contrário, JST não poderá assumir tal ónus. O Núncio Apostólico, conhecendo as intenções do rei, insiste com João, mas é Filipe quem reconsidera, mandando-o regressar a Alcalá. JST segue a ordem de bom grado e na esperança de não mais ser importunado com tal proposta.

Todavia, a 20 de Maio de 1643 recebe uma carta régia ordenando-lhe peremptoriamente que abandone o ensino e assuma os deveres de conselheiro e confessor régio. A sua reacção é relatada por Didacus Ramirez, seu amigo, confrade e primeiro biógrafo, com o realismo da testemunha ocular: “[João] leu a carta em silêncio. Os seus lábios empalideceram, a língua e os olhos estremeceram e, de coração consternado, quebrou o silêncio pronunciando estas palavras: *Meus irmãos, a minha vida chegou ao termo: estou morto, rezai por mim*”.⁸ Estas palavras não revelam apenas o seu estado de espírito ao ingressar na Corte assumindo um cargo de necessária transcendência política e num momento tão conturbado, mas encobrem algo de premonitório: efectivamente, JST morreria pouco tempo depois, a 17 de Junho de 1644, assolado pela febre.

Não obstante o contexto em que decorre a vida e a obra de JST, diversificado política, cultural e geograficamente, não se vê que o autor padecesse qualquer crise de identidade. Como docente e filósofo, não se propõe alimentar discórdias e rivalidades mas antes avançar na investigação da verdade a qual, como faz questão de esclarecer, diz respeito à doutrina e não às pessoas, pois “o conhecimento instala-se mais à-vontade quando se estuda

⁷ “ut ex nostrorum peregrinationibus hoc tempore constat”: *Tractatus de Opere Sex Dierum*, *Cursus Theologicus*, II, ed. Solesmes, p. 1645.

⁸ Cf. ed. Solesmes, 1931 - Apendix I, xxxvij-xxxviii, 25-26.

não tanto em termos do conteúdo de autores ou de autoridades mas com o fim de lutar apenas pela verdade”.⁹ Ora a busca da verdade não se compadece com as fronteiras geopolíticas e a tarefa de construir cultura não confina de modo habitual com os limites de um determinado País.

Com efeito, a busca da identidade nacional, constituindo por si só um problema filosófico, torna-se de extrema dificuldade quando se aplica ao caso concreto de JST. Esse facto tem relação imediata com o modo como JST entende o exercício da filosofia, ao qual une um certo sentido de missão, vendo nele a expressão de uma vontade significada de carácter transcendente. Por isso, para este filósofo o seu *múnus* enquanto professor e homem de cultura não se compadece com fronteiras territoriais. Por outra parte, é difícil acreditar que o problema das filosofias nacionais se constituísse como questão para um homem que vive tempos anteriores à emergência das nações como Estados de Direito, tal como as entendemos actualmente. Neste sentido, afirma Deely, JST não pertence a nenhuma nacionalidade¹⁰ e Didacus Ramirez caracteriza deste modo o seu confrade: “Uma única pessoa com muitas tarefas, servindo Deus, o Rei e o Mundo: Deus com o espírito, o Rei com a vida, o Mundo com os escritos”.¹¹

A identidade nacional de JST é um problema que envolve algum embaraço, a propósito do qual escreve Deely: “a situação é complexa e - se bem que seja menos Português que Espanhol - vê-se que nenhuma categoria moderna de Nação contempla este caso extraordinário. Por nascimento e educação tem sido identificado com Espanha; por família e estudos prende-se a uma extensa Europa; pelos seus escritos, une-se ao mundo latino de uma primitiva e universal cristandade”.¹²

JST é paradigma do imbróglcio que envolve quem queira equacionar o problema da relação entre filosofia e nacionalidade a partir do hodierno conceito de Estado, incorrendo em anacronismo e arriscando-se a esvaziar o seu património cultural

⁹ Cf. *Auctoris in universam Logicam praefatio*, Reiser, I, p.1. As traduções de texto são da minha inteira responsabilidade.

¹⁰ Cf. J. Deely, Op. cit., p. 422.

¹¹ *Vita Joannis*, in Solesmes, 1931, xl, 4.

¹² J. Deely, Op. cit. p. 423, n. 32.

de autores e obras que com ele entretecem e constroem um destino comum.

Decididamente, JST interpela o problema da identidade e das filosofias nacionais não apenas do ponto de vista teórico mas também no que se refere à prática institucional, à hora de decidir, a título de exemplo, sobre o critério que define o *curriculum* de uma disciplina como a de Filosofia em Portugal, ou daquele que há-de adoptar quem se empenhe em redigir qualquer História do Pensamento circunscrito.

Comentador de Aristóteles

A obra de JST é demasiado vasta para que dela se possa operar uma síntese eficaz e esclarecedora. Enquanto comentador de Aristóteles, este autor inscreve-se num período de charneira entre a designada Idade Média e o início dos tempos modernos, optando por construir os seus comentários no sentido da mais estrita fidelidade ao pensamento de Tomás de Aquino. De facto, desde o Capítulo Geral de Saragoça (1309), a formação filosófica-teológica dominicana ficava definida com rigor: os professores seguiriam S. Tomás de Aquino e a sua interpretação de Aristóteles; os alunos cursariam três anos de Lógica, dois de Filosofia Natural e quatro de Teologia. Nove anos de estudo lendo essencialmente as obras do filósofo de Aquino na sua pureza original, imune e expurgado de nominalismos, molinismos ou humanismos. No séc. XVII, a estas leituras desviadas juntam-se os Comentários dos jesuítas que - livres de um voto de compromisso e lealdade ao pensamento do Angélico - se embrenham igualmente no comentário dos seus escritos. Em 1567, Pio V proclamara Tomás de Aquino Doutor da Igreja, pelo que JST assumia a metafísica do Angélico por um motivo de dupla fidelidade - à razão é à fé - não vendo melhor caminho do que seguir o seu Mestre para o exercício de um saber que pretende harmonizar estas duas dinâmicas do intelecto humano que convergem na Verdade como fonte unitária do saber.¹³

Para alcançar este objectivo, JST expõe as notas características do verdadeiro tomista pretendendo traçar um caminho que desfaça

¹³ Cf. *Cursus Theologicus*, I, *Tractatus de Approbatione*, disp. I, a.2.

erros que - na opinião de alguns teólogos seus contemporâneos - radicavam precisamente no pensamento do Angélico. No *Tratado da Aprovação* afirma ter por objectivo tecer algumas considerações gerais sem alvejar pessoas determinadas, pois “uns e outros suaram em busca da verdade e assim ajudaram-nos a descobri-la. Contudo, é preciso que nos fiquemos antes pelos mais seguros, ou seja, devemos preferir a opinião dos que atingiram a verdade com olhos mais certos”.¹⁴ No mesmo Tratado discute também as posições que considera serem efeito de uma leitura adulterada do pensamento do Doutor Angélico. Esses desvios dão origem às *theologorum altercationes* que só serão vencidas por um método rigoroso de obediência ao critério tomista. JST identifica cinco “sinais do discípulo de S. Tomás” – i) trabalhar na linha de sucessão dos intérpretes considerados verdadeiros discípulos tomistas, sempre dentro da ordem dominicana; ii) apegar-se à doutrina tomista e não poupar esforços na sua defesa; iii) expor a doutrina do mestre e eximir-se de opiniões pessoais, sem procurar a fama da novidade; iv) aceitar as conclusões do mestre sem rejeitar as suas razões; v) defender a unidade da doutrina entre os discípulos.

Como comentador de Aristóteles, JST permite compreender a tradição filosófica ocidental obrigando o leitor a regredir até aos primeiros momentos da recepção do Estagirita no Ocidente latino e a atender ao conteúdo das *Lectiones* e *Quaestiones Disputatae* de Tomás de Aquino. Na medida em que os seus textos estabelecem um confronto permanente entre as escolas escotista e tomista detendo-se, por vezes, também na crítica aos *nominalibus* - sobretudo nos comentários às *Categorias* e a *De Interpretatione* - a sua obra convida a uma compreensão das principais posições defendidas no âmbito da metafísica e da teoria do conhecimento por autores da Baixa Idade Média, com peculiar atenção para Escoto, Durando e Ockham. Por sua vez, é no diálogo com os seus contemporâneos, comentadores de Aristóteles e de Tomás de Aquino, que se constrói o discurso filosófico e teológico de JST. Assim, uma leitura da obra deste autor pode esclarecer os principais pontos de divergência entre as

¹⁴ Cf. Ibid., disp. II, a. 5, *in fine*.

interpretações de Pereira, Fonseca, Suárez, os Conimbricenses, Bañez, Sotto ou Molina no que se refere à leitura de Aristóteles e no confronto com os comentários do Angélico.

Com efeito, é frequente encontrarmos a divergência de posições entre os *antiquii* e os *moderni* no desenvolvimento das *quaestiones* propostas por JST para construir o seu *Curso Filosófico*, no qual se propõe comentar a totalidade do *corpus aristotelicum*. Todavia – e na sequência do que entende ser a Filosofia: um saber ao serviço da Teologia – JST não é particularmente sensível aos problemas do seu tempo, sobretudo aos que se colocam no âmbito da epistemologia e das ciências experimentais.

Em contraste com o clima de serenidade e o objectivo proposto por JST para dinamizar o seu magistério, vemos emergir por toda a Europa um outro conjunto de propostas para a natureza do saber que se constroem num sentido inverso ao da produção do nosso filósofo.

Não é de crer que JST desconhecesse a actividade filosófica e científica que se vinha a processar numa direcção inversa à sua. Por uma parte, João movia-se no meio intelectual mais pujante da sua época e no coração da nação que, então, ocupava porventura maior extensão territorial, mantendo relações políticas, diplomáticas e culturais com praticamente todas as regiões da Orbe conhecida. Por outra, sabemos que JST deu o seu assentimento para a publicação da sexta edição (1632) e da sétima (1640) do *Index* de Livros Proibidos, pelo que estaria informado, mesmo que sumariamente, do conteúdo veiculado por esses escritos.

Do mesmo modo, atendendo à estrutura da sua *Philosophia Naturalis*, é possível comprovar que existe uma lacuna nos comentários ao *corpus* aristotélico. De facto, entre a Iª Parte da *Filosofia Natural* – que trata do Ente Móbil em Comum e na qual se comentam os oito livros que compõem a *Física* do Estagirita – e a IIIª Parte da *Filosofia Natural* – que se ocupa do Ente Móbil Corruptível e na qual se comentam os tratados aristotélicos *De Generatione et Corruptione*, acrescentando-se um *Apêndice* de comentário a *De Meteoris* – não existe uma IIª Parte que se ocupe da *Filosofia Natural*. O Comentário de JST aos livros *De Coelo et Mundo* de Aristóteles, onde se deveria tratar do

Ente Móbil Incorruptível que é o Céu, é completamente omissos e cremos que não sem prévia deliberação.

Efectivamente, apenas no desenrolar da análise da segunda dificuldade da Parte I da *Filosofia Natural*, q. 23, a. 2 surge uma breve referência explícita às opiniões de Copérnico. Depois de uma exposição das posições tradicionais que, na sequência de Aristóteles, descrevem o movimento dos corpos terrestres com base nos princípios metafísicos do acto e da potência, como por exigência de honestidade intelectual JST escreve: “Acrescento a opinião que corre nos nossos tempos de um certo Copérnico e de outros acerca do movimento giratório natural da terra.” O filósofo não vai além da pura enunciação, recorrendo ao argumento de autoridade: “[esta opinião] foi condenada por um édito da Sé Apostólica por Paulo V, e de novo, como ouvi de fonte fidedigna, por Gregório XV. A opinião acerca de qualquer movimento da terra, mesmo o da vibração, foi condenada por ser contrária a vários lugares da própria Escritura”.

Não acrescentando nada mais, o recurso à autoridade eclesiástica em matéria de ciência física revela que o nosso autor é, neste aspecto, filho da tradição que assumiu, confundindo o domínio específico das ciências naturais e da exegese escriturística, ao não dissociar, no que se refere às descobertas no domínio da física experimental então embrionária, o valor epistemológico da fé inerente ao saber científico e o da mesma dimensão pística indispensável ao exercício da Ciência Sagrada.

O Comentário a *De Coelo et Mundo* está ausente do *Curso Filosófico* de JST e não é possível decidir se o autor tinha em mente diferir a sua redacção ou se, por relegar o assunto para o foro da autoridade eclesiástica partilhando o grande equívoco da sua época em matéria de exegese bíblica, não teria sequer intenção de introduzir a temática no âmbito das suas lições de filosofia.¹⁵

No caso dos Comentários à *Física* aristotélica, a preocupação fundamental de JST estriba em mostrar como a composição hilemórfica defendida por aquele e interpretada pelo Doutor de Aquino ressalva a dependência fundamental dos entes em relação ao Ser, pela defesa irrecusável da presença do acto de ser através

¹⁵ Cf. sobre este aspecto John Deely, Op. cit, p. 394, n. 1.

da forma.

Por último, a posição epistémica de JST encontrar-se-á, porventura, sintetizada no parágrafo com que encerra os seus tratados de Lógica:

“No que respeita à ciência tal como ela nos é apresentada actualmente, não só se encontram demonstrações mas também muitas opiniões. No que diz respeito àquelas coisas que caem sob o domínio da opinião, o hábito da ciência não se lhes destina porque na verdade tais opiniões não pertencem à ciência no que se refere ao assentimento que lhe é próprio. Ainda que versem sobre a mesma matéria da ciência e sejam tratadas pela mesma ciência, elas geram hábitos distintos”¹⁶

A ciência é aqui identificada com o resultado da aplicação da Lógica aristotélica aos problemas propostos à Filosofia quando esta estabelece o diálogo entre a tradição de comentário do Angélico aos textos do Estagirita, e o depósito da revelação cristã.

O *Curso Filosófico* de JST procura recuperar a interpretação do Aristóteles ortodoxo de filiação tomista, na intenção de encontrar uma Filosofia do Ser que sustente a Ciência Sagrada e permita uma leitura em fidelidade à doutrina recém esclarecida pelo Concílio Tridentino com o objectivo de fazer face, entre outras, às polémicas originadas pelas propostas de Reforma provenientes dos ciclos protestantes. De facto, se observarmos a estrutura daquela obra, verificamos que ela se organiza no intuito de comentar a totalidade da obra do Estagirita. Todavia, o *corpus* aristotélico surge aí mais como a figura de fundo que estabelece a organização formal do *Curso*, pois são as teses do Angélico que presidem em toda a exposição.

Conhecimento e realidade: uma questão essencial

Uma das preocupações centrais do discurso filosófico de JST é a discussão acerca da estrutura da realidade e do modo como o intelecto humano pode estabelecer com ela uma relação feliz. A tarefa parece ser a de estabelecer, para a estrutura cognitiva, um

¹⁶ *Logica*, II, q. 27, art. 2: Reiser, I, 839, a8b10.

modelo que defenda um realismo moderado sobre o qual se possa construir um saber baseado na arte lógica da demonstração silogística mas sem cair no formalismo gnosiológico. O projecto tem em vista garantir a cientificidade da actividade teológica, contornando qualquer forma de cepticismo, antevendo o espectro de agnosticismo que envolve a proposta da escola escotista ou de pseudo-misticismo embrionário nas teses intuicionistas, comuns a Escoto e Ockham. Para o levar a bom termo, JST segue de perto os comentários do Angélico aos primeiros livros da *Física* e ao terceiro livro de *De Anima*.

Na q. 1, a. 3 da Iª Parte da *Filosofia Natural* JST discute um dos problemas mais controversos da tradição escolástica: “se aquilo que o nosso intelecto conhece em primeiro lugar é o mais universal e, portanto, precisamente o próprio ente”.¹⁷ Estabelecendo uma hierarquia e uma continuidade entre o conhecimento sensível e o conhecimento intelectual, e definindo as qualidades próprias dos distintos graus de conhecimento, JST sublinha dois aspectos: 1) que “é impossível que o primeiro objecto conhecido pelo nosso intelecto nesta vida seja o singular conhecido per modum singularis”;¹⁸ 2) que a “quididade material, recebida sobre algum predicado maximamente confuso e nalguma razão absolutamente comum do seu próprio ser é o primeiro objecto cognoscível para o nosso intelecto”.¹⁹

JST recolhe da tradição aristotélica-tomista a explicação do conhecimento intelectual como sendo um processo complexo que, embora distinto do conhecimento sensível, pressupõe e exige a actividade dos sentidos, exercendo-se em continuidade com ela e estabelecendo com ela uma certa analogia. Neste sentido, escreve:

“Comparando os sentidos externos entre si [...] Aristóteles estabelece que eles têm duas propriedades em comum [...] Primeiro, o facto de todos receberem as formas sem a matéria, isto é, de serem espécies intencionais, como a cera recebe a figura do selo e não a materialidade do ferro. Segundo, o facto de todos os sentidos serem de algum

¹⁷ Cf. *Phil. Nat.* I, q. 1, a. 3: Reiser, II, 20 a 5.

¹⁸ Cf. *Phil. Nat.* I, q.1, a. 3: Reiser, II, 22 b 30-34.

¹⁹ Cf. *Ibid.*: Reiser, II, 24a 40-45

sujeito, v. g., do órgão sensorial”.²⁰

Por contraste, o conhecimento próprio da alma intelectual, mantendo a intencionalidade daquele primeiro, caracteriza-se pela imaterialidade, ficando assente que os sentidos internos estão ao serviço do intelecto.²¹ O estudo da sensibilidade interna assume aqui um lugar preponderante, conferindo-se especial atenção à função da *phantasia* ou *imaginatio*, estranha faculdade da alma pois não pertence nem ao intelecto nem aos sentidos. Não é a mesma coisa do que a opinião já que, contrariamente a esta, a *phantasia* pode ser usada sempre que queremos; não é um sentido em potência, uma vez que a alma animal sempre pode conhecer mas nem sempre exercita a *imaginatio*; não é um sentido em acto porque o sentido é sempre verdadeiro em relação ao seu objecto próprio, enquanto a fantasia atinge a ilusão. De facto, se é verdade que temos por certo aquilo que tocamos e apreendemos com os sentidos, o mesmo não acontece com a fantasia. Além disso, ela opera durante o sono, o que não acontece com os sentidos externos. Não se identifica, também, com o intelecto porque este se dirige aos primeiros princípios, acerca dos quais não há falsidade. Porém, a imaginação engana-se com frequência e de modo algum alcança os primeiros princípios.²²

A peculiar relevância desta função da alma reside no facto de que nela se pode verificar, ainda que de modo ínfimo, a dimensão intrínseca ou imanente do conhecimento, mesmo ao nível da percepção sensível, tomando-se claro que JST confere uma fiabilidade plena ao conhecimento sensível externo, erradicando dele toda a suspeita de cepticismo. Por último, a *phantasia*, enquanto função que retém imagens, virá a assumir um papel preponderante na actividade que conclui o processo cognitivo humano, a saber, a *conversio ad phantasmata*.²³ Na verdade, este momento garante algum tipo de relação entre a espécie expressa inteligível (o conceito universal) e a coisa

²⁰ Ibid.: Reiser, III, 12a 40b 4.

²¹ Cf. *Phil. Nat.*, IV, *Summa Textus Libri Tertii*. . . : Reiser, III, 272a3-5.

²² Cf. Ibid.: Reiser 273 b 11-36.

²³ Cf. *Phil. Nat.* IV, q. 10, a. 4, in fine: *De necessitate conversionis ad phantasmata*: Reiser III, 331-333.

singular material, cuja quiddidade se recolhe na espécie impressa, permitindo que o intelecto *entenda em acto* o seu objecto, regressando à experiência. Nesta operação, o intelecto vê a natureza universal existindo particularmente e realiza a síntese entre o universal e o singular.

Com efeito, ao comentar o *De Anima* de Aristóteles, JST desenvolve uma série de elementos de psicologia animal e racional que não devem desprezar-se. O objectivo primordial dessa análise é mostrar a continuidade entre o elemento sensível e intelectual no interior da estrutura cognitiva humana, de tal modo que entre o grau de vida animal e o racional não se verifique um salto abrupto mas uma perfeita harmonia, espelho de uma ordem que se manifesta na hierarquia dos seres sem solução de continuidade.

No que se refere à compreensão da estrutura cognitiva humana, JST quer insistir na necessidade da mediação das espécies, impressa e expressa, para a realização do acto cognitivo, legitimando o processo de abstracção e sublinhando o lugar preponderante que nele ocupa a intervenção do intelecto agente. Esta peculiar atenção à psicologia humana terá consequências na elaboração da sua teologia.

Com efeito, a Ciência Sagrada é o produto de uma tarefa confiada essencialmente à razão sem prescindir, em atenção ao seu objecto, da luz da fé. No âmbito do *Curso Teológico*, quando reflecte sobre esta relação para a qual defende uma harmonia possível, JST considera que a acção da graça não atinge apenas o intelecto, permitindo-lhe compreender o conteúdo da revelação, nem opera só como moção na vontade, impelindo e predispondo essa faculdade à recepção do dom. Na verdade, ela penetra até ao mais íntimo da alma humana, elevando as paixões e afectos a uma nova ordem que se inscreve na dinâmica do espírito. De facto, JST não considera o saber teológico como um fim em si mesmo mas sim direccionado à prática de vida e ao desenvolvimento integral da personalidade humana.²⁴

Quanto à questão que nos ocupa – a definição do primeiro objecto do nosso intelecto – depois de discutir a divergência

²⁴ JST desenvolve este aspecto em *Cursus Theologicus*, IV: *De Fructibus Spiritus sancti*.

entre as escolas escotista e tomista, JST assume resolutamente a tese tomista, procurando conciliar duas afirmações aparentemente antagónicas: o ente é o primeiro objecto do entendimento mas só há conhecimento do universal.

O paradoxo dissolve-se com uma análise arguta da estrutura do processo de significação. Para que se produza conhecimento exige-se a presença de quatro elementos: a potência, a forma inteligível, o conceito ou verbo, e o próprio acto de entender, sendo o acto de conhecer não propriamente uma acção mas a propriedade ou qualidade de uma potência. Nesta medida difere do conceito produzido porque este último é efeito da acção do intelecto agente sobre as espécies recebidas no intelecto possível, suposta a inteligibilidade das formas. Sendo a qualidade de uma potência, o conhecimento faz parte do tipo de *acções metafísicas* que se caracterizam pela *imanência* e pela *intensidade* e não pela localização espacial ou pela passagem do não-ser ao ser, como acontece no movimento dos corpos materiais ou no processo de geração/corrupção.

Distinguindo o acto de conhecer e a produção do verbo ou conceito, JST sublinha a condição mediadora deste último no processo cognitivo, sem permitir todavia que se afirme que o conceito toma o conhecimento mediato:

“Antes pelo contrário – escreve – diz-se que algo se conhece de modo igual e imediato quando se conhece em si mesmo e quando se conhece mediante o conceito ou notícia, pois o conceito não torna o conhecimento mediato”.²⁵

Conhecer a coisa, conhecer o conceito e conhecer que se conhece são um só e mesmo acto que apenas a reflexividade do entendimento pode discernir *a posteriori*. No acto de simples apreensão estas três dimensões são recebidas de imediato através do conceito.

Nos seus comentários a *De Interpretatione* JST recorre a duas exposições que elaborara anteriormente. Por um lado, a definição de signo que dera nas *Sumulas* da Iª Parte da *Lógica*.

²⁵ *Logica II*, q. 22, a. 1: Reiser, I, 693, a 29 - 44.

Aí estabelecera que o signo é “aquilo que representa à potência cognitiva alguma coisa diferente de si” e explicara que a definição habitual de signo – “aquilo que, através das espécies que se recebem dos sentidos, faz vir algo ao conhecimento” – só convém ao *signo instrumental*. Por outro, recorda a hierarquia que estabelecera entre as seguintes operações: **fazer conhecer, representar e significar**.²⁶ A primeira diz-se de **todas as coisas** que concorrem para o conhecimento e não é, portanto, uma propriedade que identifique formalmente o signo. A segunda, por sua vez, diz-se de **tudo aquilo** pelo qual algo se torna presente à potência cognitiva, podendo dizer-se *objectiva, formal e instrumentalmente*. A última – **significar** – afirma-se **apenas** daquilo que torna presente algo diferente de si, só podendo dizer-se ou *formal* ou *instrumentalmente*. Desta definição de **significação** nasce uma dupla divisão do signo. Na medida em que ele se refere à potência cognitiva, pode distinguir-se o *signo formal* – a própria notícia que se apresenta a si mesma, sem qualquer mediação – do *signo instrumental* (aquele que, suposto o conhecimento prévio, representa algo diferente de si próprio: como as pegadas do boi representam o animal).

Este sentido da acção significativa permite a JST estabelecer um modelo de relação entre o conhecimento e a realidade. Do ponto de vista formal, o signo constitui-se como relação real pois representa algo mas *dependendo* da própria coisa significada, fazendo as vezes dela e substituindo-a no intelecto, tornando-a presente de modo imaterial.

“E assim – escreve – o signo diz respeito ao significado não apenas porque este se manifesta e ilumina a si próprio mas como aquilo que principalmente é cognoscível e como o que é medida do signo. O signo é algo em vez do qual o significado se apresenta: faz as vezes dele conduzindo-o à potência cognitiva”.²⁷

A função do signo é precisamente a de ser um meio e um substituto colocado em lugar da coisa significada, uma presença

²⁶ Cf. *Logica I, Textus Summularum*, Liber primus, cap. 2: Reiser I, 9b 7-42.

²⁷ *Logica II*, q. 21, a. 1: Reiser I, 648b24-30.

silenciosa da realidade que significa. É deste modo que a manifesta intencionalmente à potência, “uma vez que a coisa por si mesma não se torna conhecida mas sim por um tal meio. Se a coisa se manifestasse a si própria, a função do signo cessaria de imediato”.²⁸

Se a função do signo fosse a de uma pura representação ele pertenceria ao universo das relações de razão, ao fundar-se na potência cognitiva enquanto capaz de produzir representações: a actividade cognitiva dependeria inteiramente do sujeito. Mas JST quer defender o carácter intencional e referencial do signo, garantindo o seu fundamento na realidade e remetendo o termo da acção cognitiva para a coisa significada na mediação do signo. Por isso afirma que o ser do signo depende efectivamente da coisa que significa, subordinando-se-lhe e fundando-se na sua forma real, ou seja, na participação dessa essência no acto de ser, de que resulta a substância ou realidade significativa. Por isso, o processo de significação torna presente, na potência, o ser da coisa significada.

Ora, se pudermos concluir que o conceito é um signo formal – uma realidade que se pode definir como relação real – então o processo de abstracção, inerente à actividade cognitiva, será também um processo de significação no qual se conhece efectivamente, embora de modo limitado e imperfeito, o ser das coisas.

No a. 2 da q. 22 do seu *De Interpretatione* JST aborda directamente este problema, ao interrogar *se o conceito é um signo formal*. Remetendo os fundamentos da exposição para a necessidade da mediação do conceito no processo de conhecimento, descreve a função do conceito como intermediário entre a coisa e o intelecto. Tal como a actividade dos sentidos não pode descansar no fim da sua operação que é a visão exterior sem a actividade física da luz, assim também o objecto não pode ser alcançado pelo intelecto se não for desnudado da sua condição sensível, sendo afectado e formado pela luz espiritual que é própria da imaterialidade ou abstracção:

“A luz imaterial não se encontra fora da potência cognitiva. Portanto, para que ela seja alcançada, é necessário que no

²⁸ Ibid.: Reiser I, 648 b28-30.

interior dela própria se ilumine o objecto e se forme aquela espiritualidade. Esta formação no ser do objecto é o verbo ou conceito que não é o próprio conhecimento [...] A sua função não é tornar-se formalmente cognoscente, na medida em que ele é feito para o conhecimento, mas sim a de tornar o objecto presente a modo de termo conhecido”.²⁹

JST conclui que o conceito é de modo absolutamente próprio um signo formal, pois o verbo produzido interiormente – origem do conhecimento e da linguagem – é sinal ou semelhança da coisa. Nele se cumprem todas as condições do signo formal e através dele se torna possível a adequação entre as coisas e o intelecto. De igual modo, sendo a realidade significada no signo formal o fundamento da significação, a própria estrutura do discurso e da linguagem não perde a sua directa relação com a realidade significante.

Para além de interpelarem a herança medieval, os comentários de JST abrem alternativas de interpretação ante os sistemas filosóficos desenvolvidos pela designada filosofia moderna, nomeadamente quando confrontados com a radicalidade do *cogito* cartesiano ou com a proposta do sujeito transcendental kantiano, sobretudo quando esta última estabelece limites bem determinados para o conhecimento, em particular no que se refere ao objecto da Metafísica. Por sua vez, o desenvolvimento da intencionalidade do processo de significação pode elucidar com fecundidade alguns desenvolvimentos contemporâneos no âmbito da filosofia da linguagem. Esta perspectiva de análise tem vindo a ser explorada por John Deely desde 1969. Todavia, no nosso século foram sobretudo os pensadores da designada filosofia neo-tomista que estabeleceram uma linha de continuidade entre a tradição de comentário a Aristóteles e o pensamento de JST, com vista a recuperar a concepção da filosofia como instrumento da teologia. Nesta medida, concretamente Gilson e Maritain apelaram para a fecundidade do pensamento de JST na tentativa de superar um certo cansaço proveniente das designadas filosofias do sujeito em favor de um realismo metafísico que devolva à razão humana a capacidade de se abeirar do real tal como ele se lhe disponibiliza.

²⁹ *Logica* II, q. 22, a. 2 :Reiser I, 703 a15-23: sub. n.

O antiaristotelismo de Giordano Bruno

João Lupi*

Um antagonismo complementar

No item 3 da *Introdução a Giordano Bruno*, na edição da Gulbenkian do *Acerca do Infinito, do Universo e dos Mundos*, Victor Matos e Sá traça um breve paralelo entre Bruno e Francisco Suárez: nascidos no mesmo ano de 1548, ambos adeptos da liberdade de pensamento – mas com diretrizes diferentes – inseridos em contextos culturais distintos mas definidos dentro do mesmo limite entre o humanismo renascentista e o barroco, vivendo em tensões políticas e religiosas marcadas pelos mesmos contrastes (mas com posições pessoais quase antagônicas), objeto de atenções opostas pelo mesmo Cardeal Borghese – o Papa Paulo V – ambos mediadores de tradições de pensamento antigas, mas orientando-se com princípios metafísicos e perspectivas cosmológicas incompatíveis...

Este paralelismo, certamente paradoxal, serve a Victor Matos e Sá para apresentar as duas filosofias como “dialeticamente complementares” o que significa que, estando em tantos aspetos em oposição, mas podendo definir-se essas oposições por estarem dentro de um mesmo contexto de impulsos intelectuais e de conflitos de toda a ordem, o entendimento de uma ajuda a compreender a outra.

É com esta intenção – a de interpretar o aristotelismo da época

* Professor da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

através de um seu notável opositor - que vamos explorar certas opiniões de Giordano Bruno, começando por recordar as invectivas e críticas – por vezes verdadeiras explosões de furor demolidor – contra os peripatéticos e contra o próprio Aristóteles.

O ataque

Começemos por esse estilo demolidor, para entender o seu alcance. Uma das noções fundamentais para argumentar a respeito da infinitude do universo é a de *lugar*; e sobre a sua definição por Aristóteles diz Bruno que ela é inútil, confusa, contraditória em si mesma, e enfim ridícula, “prejudicando a dignidade da natureza divina e universal” (IUM d. 1; P:17; G:30-31). O problema do lugar tem a ver com o *vácuo* ou vazio, e neste ponto ele diz que Aristóteles é um sofista que faz castelos no ar, considerações superficiais nas quais só acreditam aqueles que não têm juízo nenhum (IUM d. 2, P: 29; G:55 e 57) e assim ele perverteu toda a especulação natural – note-se que o termo pejorativo *sofista* aplicado a Aristóteles aparece em muitas passagens.

Sobre o fato de Aristóteles não admitir a existência de um corpo infinito diz Bruno que as idéias dele são tão pobres que parece um mendigo (IUM d.2; P:30; G:58) e tão contraditório que o que ele (o *adversário*) afirma é mais que estupidez, é uma irracionalidade – em outras passagens e contextos Bruno acusa várias vezes Aristóteles de pobreza de espírito (CPU d. 4; 111). E sobre a mesma questão, na relação entre finito e infinito, diz textualmente:

“É impossível encontrar outro, que com título de filósofo, imaginasse hipóteses mais vãs e criasse posições tão estúpidas e contrárias, para dar lugar a tanta leviandade como se vê nos raciocínios dele”. (IUM, P:31; G: 60)

Pouco depois completa com sarcasmo: o argumento de Aristóteles acerca da gravidade e da leveza “é um dos frutos mais lindos da árvore da estúpida ignorância” (ib. P:32; G:62). “Leviandade”, continua Giordano, e “palavras jogadas ao vento, é o que ele diz sobre a impossibilidade do infinito grave – é até uma vergonha falar disto” (ib. P:33; G: 64).

“Aristóteles não respeita os outros filósofos, desconsidera-os, e é com eles injurioso e ambicioso (porque quer estar acima de todos); e no entanto é tão vulgar que só tem boas idéias quando as copia de outros.” (CPU d. 3, 83)

Neste ponto Giordano Bruno chega a ser cruel:

“Aristóteles, como sofista muito seco, árido e pobre, com malignas explicações e com afirmações sem fundamento, quis perverter as sentenças dos antigos e opor-se à verdade, talvez não tanto por sua tacañez de intelecto, mas por inveja e ambição”. (CPU d. 5, 122)

Enfim, “coitado do Aristóteles, bem que ele tentou compreender o mundo, mas não o conseguiu” (CPU conclusão).

Desta breve resenha de críticas e acusações podemos já tirar três diretrizes:

1. Que Giordano Bruno não se volta só contra a degeneração e corrupção das doutrinas aristotélicas entre os peripatéticos seus contemporâneos, mas contra os próprios fundamentos da doutrina do mesmo Aristóteles; de fato, ao ler os insultos que em muitas partes Giordano faz aos filósofos do seu tempo que ele tacha de enfatuados e superficiais somos tentados a julgar que a crítica é circunstancial, ao modo de os peripatéticos se comportarem; essa crítica existe sim, mas o que fica claro desde o início é que a raiz da incapacidade das doutrinas universitárias e acadêmicas contra as quais ele se volta, está, no entender de Giordano, na incapacidade do seu próprio inspirador, Aristóteles, que é pobre de idéias, vazio, leviano, mal intencionado, estúpido, confuso, e contraditório.

2. Este vocabulário agressivo, contundente, e panfletário não deve também nos enganar, levando-nos a supor que seu autor é apenas um demolidor infatigável : pelo contrário, Bruno não só cria, em cada diálogo, doutrinas extremamente inovadoras, interessantes e coerentes, como arrasa as posições opostas com argumentos bem construídos, articulados com pleno conhecimento das doutrinas que está atacando – como é nossa intenção demonstrar.

3. A artilharia de Bruno dirige-se contra a metafísica aristotélica, e particularmente contra as noções de substância,

causa, ato e potência, e matéria e forma; mas também contra a física e sobretudo contra os conceitos de lugar, vácuo ou vazio, e contra a teoria da impossibilidade do infinito material e da pluralidade dos mundos – mas de passagem destrói outros conceitos de menos importância para o que pretende: peso, gravidade, movimento, dimensão...

Vejamos, uma por uma, as principais argumentações contra a física aristotélica, para depois terminar com algumas interpretações.

O lugar

O ponto de partida de Bruno a respeito do que seja *lugar* e como refutá-lo em Aristóteles é a inconveniência da definição aristotélica de lugar na sua aplicação ao mundo, inconveniência que se caracteriza por ser uma definição abstrata, matemática, que não é adequada a uma realidade física:

“A definição de lugar, proposta por Aristóteles, não convém ao primeiro, maior e mais comum dos lugares. Nem vale tomar a superfície próxima e imediata ao conteúdo, e outras leviandades que fazem do lugar uma coisa matemática e não física”. (IUM, Argumento do 1º Diálogo, 5º)

Mais adiante explica-se com maior desenvolvimento, dizendo, em síntese, que se o lugar é o estar contido em outra coisa, ele se definiria pela superfície do continente em contato com o contido, deste modo:

“Se o mundo é finito, e fora do mundo está o nada, pergunto a vocês: onde se encontra o mundo? Onde o universo? Aristóteles responde: em si mesmo. O convexo do primeiro céu é lugar universal; sendo ele o que tudo contém, não é contido por outro, porque o lugar não é nada a não ser superfície e extremidade de um corpo continente; do que se deduz que tudo o que não possui corpo continente não possui lugar”. (IUM, Diálogo 1; P:16; G: 29)

Consequentemente, conclui Giordano, se o lugar é apenas o

estar contido em alguma coisa, e fora do mundo não existe nada, o mundo está contido no nada, ou seja, não se encontra, não está em lugar nenhum, não existe. A definição de Aristóteles é pois em si mesma portadora de um absurdo, se se tem em conta a realidade física do mundo e não a sua abstração.

Porém, se para evitar esta contradição, Aristóteles afirma que fora do mundo ou para além do mundo está o ser intelectual e divino, cai em nova contradição: a de que uma coisa física e com dimensões seja contida por um ser incorpóreo; além disso seria impróprio dizer que a função da divindade é preencher o vazio. Aristóteles responderia, continua Giordano Bruno (isto é, Filóteo) que onde não há nada também não há lugar, e portanto não é preciso pensar que o mundo esteja em algum lugar que não seja ele mesmo; mas as razões que ele dá para essa afirmação parecem desculpas e fantasias, meras palavras que não satisfazem (ib. G:30).

Ou seja, para Giordano, Aristóteles afirma gratuitamente uma teoria que não pode provar, cujos argumentos são contraditórios, e que levaria “a menosprezar a dignidade da natureza divina e universal” (ib). E acrescenta o argumento tirado de Lucrecio (que cita na Introdução): “se estendesse a mão para fora do mundo ela não estaria em nenhum lugar e portanto não existiria” (ib, P:17; G:30).

Há ainda uma outra contradição, na noção aristotélica de lugar: se o lugar não é espaço, mas a superfície do corpo continente (Física IV) então das duas uma: ou o mundo tem, fora dele, alguma coisa que o contém (e cuja superfície é o seu lugar) ou não tem, e nesse caso está em lugar nenhum: “eis como aquela definição é vã, confusa, e destruidora de si mesma”. (ib, P:17; G:31)

O vácuo

Empregando a própria argumentação de Aristóteles, Bruno afirma que, se o universo tem limites físicos que o contém, então para lá deles não há nada, ou seja, há o vazio, o vácuo. “Não se pode fugir ao vácuo supondo o mundo finito, se o vácuo é aquilo em que nada existe – não podemos fugir ao vácuo se quisermos admitir o universo finito” (IUM, Argumento do 1º Diálogo, 6º, repetido no 1º Diálogo, P:17; G:32). Ora o vácuo é, se existe, a incapacidade de existência seja do que for, o que Bruno explica

deste modo:

“Onde não existe nada não existe diferença alguma; onde não existe diferença não existem diferentes aptidões; e provavelmente não existe aptidão alguma onde não existe coisa alguma [...] Sendo inane [inerte] não possui aptidão alguma para receber e muito menos deve ter para repelir o mundo” (ib. Diálogo 1, P:17; G:32).

Assim, na concepção aristotélica o vácuo seria a incapacidade de existência de qualquer coisa – não haveria aí nem lugar nem espaço, nem sequer se poderia dizer dele: “aí”. Giordano considera tal concepção de vácuo contraditória e irracional, resumindo essa posição nesta frase: “só ele define o vácuo como sendo o nada, no qual nada está nem nada pode estar” (ib. 2º Diálogo, P:29; G:55). E assim, conclui, “esse sofista ao eliminar o nome pensa ter eliminado a coisa mesma”.

Finito x infinito

Quando demonstra a possibilidade da existência real do corpo infinito diz Bruno que “se torna mais evidente a inconsistência dos argumentos de Aristóteles que, para atacar as posições daqueles que consideram o mundo infinito, pressupõe o meio e a circunferência, pretendendo que a terra ocupe o centro no finito ou no infinito” (IUM Argumento do 2º Diálogo, 4º). Ora se o universo for considerado infinito, não há nem meio nem circunferência nem nada que ocupe o centro, porque o centro está em toda a parte. Portanto, diz Bruno, Aristóteles tem uma concepção errada de infinito material – por considerá-la impossível.

Isto se prova por outros meios, a saber: a questão das partes do infinito. O infinito não tem partes finitas, porque a composição de um conjunto tem que ser proporcional (adequada) à consideração desse conjunto; por isso a especulação de Aristóteles “procede por fundamentos que não são naturais, querendo juntar todas as partes do infinito, sendo que o infinito não pode possuir partes” (ib. Diálogo 2, P: 38). Porque as partes de dimensão finita “são apenas partes do finito e somente a ele podem ser todas proporcionais” e por isso não podem ser consideradas partes do infinito “com o qual não têm proporção” (ib. P: 39).

Segue-se ainda que a demonstração de Aristóteles também não é correta, porque “do fato de haver inúmeras partes no infinito e de entre si se sofrerem e agirem, não se segue que cada uma das ações e paixões (recepções da ação) seja infinita, pois se dão entre elementos finitos” (ib, P:39). De modo semelhante “o finito não é absorvido pelo infinito, porque a ação e a recepção da ação se dão entre partes próximas, e não no infinito como um todo” (ib. p. 40).

Enfim, toda a demonstração de Aristóteles se volta para provar que o universo não pode ser infinito, e daí ele concluir pela posição mais razoável, a saber, que nada existe para além do universo porque não pode haver lugar onde não há corpo sensível, o que Giordano considera “razões grosseiras” (ib. P 40).

E mais duas suposições aristotélicas são impossíveis nesta sequência de argumentos: a de que os sete céus são entre si equidistantes, porque essa suposição depende da “falsíssima suposição da fixidez da terra; contra o que brada toda a natureza, clama toda a razão e sentenciam todo intelecto reto e bem informado” (ib. P 41). E a outra é a afirmação de “que o universo acaba e termina onde finda a experiência dos nossos sentidos”; ora, diz Bruno, os nossos sentidos se enganam, acham próxima a estrela que se vê melhor, e longínqua a que se vê menos, quando sabemos que pode ser o contrário. Portanto a razão desmente os sentidos, e é possível supor que o universo alcança para além do que os sentidos conseguem ver.

Pluralidade dos mundos

“As teorias de Aristóteles exigem que, se houvesse vários mundos, eles tivessem que convergir para um só mundo, e portanto é um só o mundo que existe” (IUM, d.4; P 62-63). Mas nós, diz Giordano:

“Afirmamos a existência de verdadeira semelhança entre todos os astros, entre todos os mundos, e da mesma organização desta terra e das outras”.

É o princípio, desde então aceito pela astrofísica, da homogeneidade do universo quanto às leis que o governam e

quanto à identidade de composição da matéria. Contudo, neste ponto Giordano não critica as razões de Aristóteles, apenas lhe contrapõe as suas começando por dizer que Aristóteles “considerou o mundo segundo uma significação imprópria, criando um universo fantástico e corpóreo” (ib.62). Só mais adiante (68) surge algum tipo de refutação: o movimento dos corpos simples dirige-se, segundo Aristóteles, para um mesmo lugar – é certo, responde Giordano, para um lugar da mesma espécie, sim, mas não para um único lugar – “o mesmo lugar particular e individual”, pois, como já dissera antes (63) esta terra permanece no seu lugar como as outras terras permanecem no lugar delas, e assim “como não é conveniente que esta se mova para o lugar das outras, não é tampouco conveniente que as outras se movam para o lugar desta”.

Quanto à objeção de Aristóteles – que, se houvesse muitos mundos, haveria muitos centros de mundo, e que isso seria impossível pois teriam que coincidir – responde Giordano que “ela não tem fundamento, pois não há contradição em que cada mundo tenha o seu próprio centro de referência orgânico”; e compara com os animais, que têm vários centros de referência, que são cada um dos órgãos importantes. Assim, no conjunto orgânico cada parte exerce uma função de referência, e deste mesmo modo se organiza o universo; contra esta teoria, continua Bruno, nada valem as teorias de Aristóteles: pelo contrário, “o intelecto se ofende” contra as “inépcias relatadas” por ele (69).

A questão do equilíbrio e proporção entre os mundos tem outras consequências: Bruno afirma que “assim como cada um dos infinitos mundos é finito e possui região finita assim seus movimentos são convenientes ou proporcionais às suas partes, o que implica, portanto, que todos os movimentos sejam finitos [...] e que existam infinitos mundos” (70). E ainda ridiculariza Aristóteles quando diz que “se argumentarmos com ele não só chegaremos à conclusão de que o universo é finito e o mundo é um só mas também que os macacos nascem sem rabo [...] e os morcegos produzem lã”. Outra consequência diz respeito à velocidade: “dado que a velocidade é proporcional à distância, se o mundo fosse infinito e houvesse distâncias infinitas as velocidades seriam infinitas” (69). Parece que Bruno deduz de

Aristóteles que nesse caso a grandeza infinita se anularia. Ora, responde ele, “os movimentos são locais e portanto são locais as distâncias, e como cada corpo vai para o seu lugar natural próximo, a velocidade é finita e proporcional”.

Em resumo, num universo composto de infinitos mundos as leis da física de Aristóteles não valem.

O modo de contra-argumentar

Quando conclui, no quinto diálogo (IUM) refutando os doze argumentos aristotélicos de Albertino, Giordano começa por reafirmar que:

“Não se deve procurar se fora do céu existe lugar, vácuo, ou tempo; porque único é o lugar geral, único o espaço imenso (...) onde existem inumeráveis e infinitos globos (...). Este espaço nós o chamamos infinito, porque não existe razão, conveniência, possibilidade, sentido ou natureza que deva limitá-lo”.

E logo adiante Albertino acrescenta que a verdade exposta por Giordano Bruno “não é até agora menos verosímil do que seu contraditório” (IUM, P 82).

Podemos assim indicar três movimentos no raciocínio de Giordano:

1. Mostra que os argumentos de Aristóteles são contraditórios em si mesmos e não se sustentam;
2. Apresenta os seus como mais razoáveis e bem construídos;
3. Ao mesmo tempo sabe que não tem como demonstrar cabalmente seu raciocínio, tal como Aristóteles não podia provar empiricamente os seus acerca da mecânica celeste; mas Bruno quer que se aceite que os seus argumentos são mais verosímeis, mais conformes à razão, do que os do adversário.

Além disso é preciso atender ao conjunto dos argumentos: não é cada um por si só que se sustenta sozinho, mas é preciso, como diz Albertino, entender o todo (ib. P 84) “porque uma dúvida leva a outra e uma verdade demonstra a outra”. E o mesmo Albertino acrescenta mais adiante (ib. P 86): “como você me mostrou serem inconvenientes as coisas que eu julgava necessárias, todas as outras que pela mesma ou semelhante razão

considero necessárias, tomam-se suspeitas”. Podemos perceber, diz Albertino no final, que não temos um conhecimento completo, mas o que podemos vislumbrar é suficiente para começar uma nova visão de mundo “afim de que, com a luz de semelhante contemplação, a passos mais seguros, possamos proceder rumo ao conhecimento da natureza” (ib. final, P 91).

É o mesmo princípio da verosimilhança aplicado à visão geral do mundo: ela é mais aceitável mesmo que cada argumento não possa ser completamente provado; mas há uma concepção global que dá consistência a cada parte. Ou como diz Filóteo: “porque como de um erro deriva outro, assim de uma verdade descoberta sucede outra” (ib. P 85). Afinal, Aristóteles não está errado, só está menos certo dentro das probabilidades de certeza – o que, é claro, Bruno evita dizer, embora pareça estar presente no seu modo de argumentar.

Da mesma forma, os princípios que presidem à organização do mundo não são demonstráveis, mas apenas mais explicativos, como aquele de Aristóteles que Bruno considera “extremamente falso: que os contrários estejam afastados ao máximo” (ib. P 85). ao qual ele opõe o princípio recebido de Nicolau de Cusa: “em todas as coisas os contrários vêm naturalmente juntos e unidos, não consistindo o universo (...) senão em tal conjunção e união”. Giordano Bruno argumenta e afirma “que a proposição peripatética é inconstante, quer examinada segundo a verdade da natureza, quer medida pelos próprios princípios e fundamentos”; mas o que é interessante é que ele sabe que a sua refutação é racional e não empiricamente provada, como se estivesse pedindo que alguém fizesse a refutação empírica de Aristóteles. Aliás no quinto diálogo Giordano já não refuta os argumentos de Aristóteles expostos por Albertino, apenas lhes contrapõe as suas teorias como sendo mais aceitáveis.

Quando, noutro diálogo (CPU 2, p.55) Dicson diz: “para que uma coisa seja verdadeira não basta que se possa defendê-la, pois é preciso também poder prová-la” depois de muito esforço argumentativo Teófilo concorda que não deu provas nem respondeu a dúvidas, e só pode contra-argumentar com uma comparação.

**Anexo : algumas opiniões
correntes acerca de Giordano Bruno**

“Italian hermetic thinker”. Chambers Biographical Dictionary, ed. Melanie Parry, Edimburgo/Nova Iorque: 1997 (1897) p.287. Diz ainda: “his pantheistic philosophy – whereby God animated the whole of creation as world-soul.”

“Italian philosopher, opponent of scholasticism and the Roman Catholic Church, fervent advocate of the materialist world outlook, which he conceived in the form of pantheism [...]. Consistently identifying an infinite deity with nature [...] maintaining the infinity of nature itself [...] held that matter was an active self-moving substance, and man and his consciousness part of nature, which was a single whole.”

Rosenthal M., Yudin P., A Dictionary of Philosophy. Trad. Richard R. Dixon e Murad Saifulin. Moscou: Progress Publishers, 1967, p. 59.

“Arremeteu acremente contra todas as doutrinas da fé cristã; batalhou com grande energia pela liberdade da filosofia e da ciência, ridicularizou mordazmente a corrupção escolástica. Bruno refutava os dogmas do cristianismo, tais como a Santíssima Trindade e o sacramento da comunhão.”

Shcheglov. Compêndio de História da Filosofia. Rio de Janeiro: Ed. Vitória: 1945, p. 69.

E o mesmo autor continua (69-70): “Bruno, filósofo das forças sociais progressistas é cheio de otimismo. Em sua unidade íntegra e seu aspecto infinito o mundo não conhece o mal nem a morte; é perfeito e harmonioso.”

OBRAS DO AUTOR:

Sobre o Infinito, o Universo e os Mundos. Trad. Helda Barraco e Nestor Deola. São Paulo, Nova Cultural, Os Pensadores, 1988.

Acerca do infinito, do universo e dos mundos. Intr. Victor Matos e Sá. Trad. notas, bibl. Aura Montenegro. Lisboa, Fund. Calouste Gulbenkian, 3ª ed. 1984.

A Causa, o princípio e o uno. Trad. Attilio Cancian. São Paulo, Nova Stella/Instituto Italo-Brasileiro, 1988.

COMENTADORES

Brian P Copenhaver, Charles B. Schmitt. *Renaissance Philosophy*. Oxford/Nova Iorque: Oxford U. P., 1992, 285-303.

Frederick Copleston, *A History of Philosophy*. Vol. III “Ockham to Suárez”. Birmingham/Nova Iorque: Search Press/Paulist Press, 1983 (1953) 258-263.

Júlio Fragata. *História da Filosofia Moderna*. Faculdade de filosofia de Braga: 1968/69, mimeografado, 34-46.

Guillermo Fraile: *Historia de la Filosofia*. VolII. Madrid, BAC, 1978, 2ª ed, 181-197.

Péricles Prade: *Paracelso & Giordano Bruno*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1994, 37-76.

Victor Matos e Sá. Introdução a Giordano Bruno, na edição de *Acerca do Infinito* da Gulbenkian, V – L II e 119 notas.

Hélène Védrine. *As Filosofias do Renascimento*. Trad. Marina Alberty Mem Martins, Europa-América, 2ª ed, s.d., 77-88 (PUF 1971).

BIBLIOGRAFIA CITADA NOS

COMENTÁRIOS, MAS NÃO DISPONÍVEL

M. Ciliberto. *Lessico di Giordano Bruno*. Roma: 1979.

Giovanni Gentile. *Giordano Bruno e il pensiero del rinascimento* 1991 (reed).

A. Insegu. *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno* Florença: 1978.

P.-H. Michel. *La cosmologie de Giordano Bruno*. Paris: 1962.

Hélène Védrine. *La conception de nature chez Giordano Bruno*. Paris, 1967.

SIGLAS

IUM: *Sobre o infinito, o universo e os mundos*

P: na tradução de *Os Pensadores*

G: na tradução da Gulbenkian

CPU: *A Causa, o princípio e o uno*

Aristóteles e antiaristotelismo nos Ensaio de Montaigne

Celso Martins Azar Filho*

O período de transição, como é comum qualificá-lo, entre a Idade Média e a Modernidade, época histórica denominada ‘Renascimento’ – o qual se estenderia, para marcar limites, certamente bastante imprecisos (e não apenas no sentido cronológico), entre Ockham e Descartes – sofreu, como momento filosófico, um eclipse que somente começará a ser superado pela historiografia posterior a 1850. Contudo, até cerca de 1930, um julgamento em geral superficial e negativo será determinante nas orientações de sua progressiva recuperação. As diversas razões para tanto – resultantes de preconceitos intelectuais, políticos, religiosos, etc, vindos do início do Classicismo, fortalecidos por volta do fim do Iluminismo, e sobrevivendo ainda hoje, mesmo se apenas isoladamente – não são a preocupação central destas linhas. Faz-se, porém, necessário assinalar de início tal fato, porque só assim poderemos entender o aspecto de novidade e a conseqüente urgência que tem para nós hoje o estudo das diversas correntes aristotélicas e antiaristotélicas na filosofia renascentista. E isto não deve ser perdido de vista com relação ao presente colóquio, especialmente se considerarmos o seu paradoxal pioneirismo no cenário filosófico brasileiro, reflexo do estado espiritual de uma nação que se prepara para comemorar os quinhentos anos do descobrimento de sua terra, desconhecendo

* Professor da Universidade Estácio de Sá (Rio de Janeiro).

as circunstâncias culturais que o marcaram, e as quais determinam ainda hoje seus caminhos e descaminhos.

O movimento de reavaliação da importância do estudo de Aristóteles no Renascimento data notadamente da segunda metade do nosso século, intensificando-se nos últimos trinta anos. Até aqui os principais resultados destas pesquisas são de um gênero que poderíamos chamar destrutivo, pois a função mais geral e profícua das explorações realizadas tem sido a de abalar e derrubar as noções anteriormente estabelecidas sobre a voga da filosofia aristotélica na Renascença. Assim como foi preciso recusar toda uma série de conceitos equivocados, avaliações descentradas, visões míopes, etc, não apenas com relação ao pensamento renascentista, mas acerca da cultura deste tempo em geral, também no domínio particular do estudo do aristotelismo foi imprescindível um trabalho de negação dos erros, na verdade simultâneo com os avanços da investigação, que, facultando o espaço livre para repor o problema em novas bases, reconstituiu um domínio de pesquisa que havia sido até então simplesmente anulado.

O juízo atual sobre a presença de Aristóteles no Renascimento pode ser resumido em dois pontos básicos interligados. Primeiro, a rejeição da concepção tradicional – ainda hoje corrente, ao menos em boa parte dos manuais ou obras gerais e de referência – a qual lia sempre na filosofia de então uma ascendência platônica, não apenas predominante, mas exclusiva. Conseqüência da popular confusão do humanismo com o todo do pensamento renascentista, aliada ao prematuro atestado de óbito que a ignorância precipitada de alguns teóricos conferiu a escolástica, a falsa impressão da preponderância absoluta de um certo platonismo difuso por todo o universo filosófico renascentista, revela fundamentalmente a falta, infelizmente ainda hoje bastante comum, de conhecimento acerca deste. Em segundo lugar, porém não menos importante, a revisão da ênfase exagerada no rompimento em todos os níveis com o mundo medieval que significou o advento de uma nova era a partir do fim do século XIV. Não que não tenham havido cortes, interrupções e inovações: talvez a Renascença tenha representado o mais violento alargamento de horizontes pelo qual já passou a humanidade. Contudo, e esta é uma lição a ser aplicada não só aqui, mas que, como sabemos, vale para a história como um todo,

a percepção das discontinuidades, não deve impedir-nos de notar as permanências. Muitas vezes os grandes nomes dos mega-períodos com os quais pretendemos dividir o fluxo dos acontecimentos terminam por cegar-nos com sua amplitude descomunal, tomando indistinto o vicejar dos elementos culturais pelos quais justamente deveriam ser definidos. Se os Descobrimentos, a redescoberta da Antiguidade, a Reforma, a invenção da imprensa, as guerras, a peste, e muitos outros fatos por demais conhecidos para que nos alonguemos aqui sobre eles, transformaram o mundo nos séculos entre o medievo e os tempos modernos, não apagaram absolutamente um componente essencial de continuidade filosófica que religa estes àquele, e sem a compreensão do qual todo o correr da história da filosofia queda sem sentido. Ora, o aristotelismo, precisamente porque nele se mostra a constância e a concatenação da tradição em seu recriar revolucionário de si mesma, constitui um dos fatores mais relevantes e significativos desta continuidade. Alguns dados, colhidos como se ao acaso, podem comprovar e ilustrar tal afirmação.¹

No século XVI foram produzidas mais traduções novas de numerosas obras e versões revisadas de antigas traduções que durante todos os séculos precedentes juntos, e, conseqüentemente, a produção de edições de Aristóteles atingiu um número sem precedentes. As obras concernentes a Aristóteles, entre a invenção da imprensa e 1600, variam entre três ou quatro mil títulos – os

¹ Com referência às informações gerais aqui prestadas consulte-se em primeiro lugar o livro absolutamente imprescindível sobre o tema de Charles B. Schmitt – *Aristotle and the Renaissance*. Cambridge, Massachussets e Londres: Harvard U.P., 1983 – além, é claro, do trabalho de seu mestre, o grande renovador dos estudos renascentistas, Paul O. Kristeller (cf. *The Classics and Renaissance Thought*. Cambridge, Massachussets: Harvard U.P., 1955). Deve-se ainda ter em conta as seguintes obras de referência: F. E. Cranz, *A Bibliography of Aristotle Editions, 1501-1600*. Baden-Baden, V. Koerner, 1971 (2ª ed., revista e aumentada por C. B. Schmitt, 1984); P. O. Kristeller, e F. E. Cranz (Eds.). *Catalogus translationum et commentariorum: Medieval and Renaissance latin translations and commentaries (annotated lists and guides)*. Washington: Catholic University of America Press, 1969-1992; C. H. Lohr, *Latin Aristotle Commentaries*. Florença: L. S. Olschki, 1988-1995; C. B. Schmitt, *A critical Survey and Bibliography of Studies on Renaissance Aristotelianism, 1958-1969*. Pádua: Antenore, 1971.

que se referem a Platão são menos de quinhentos. Por exemplo, o número de comentários latinos² de Aristóteles compostos entre 1500 e 1650 ultrapassa aquele de todo o milênio que vai de Boécio à Pomponazzi. E nada mais lógico, uma vez que o estagirita continua a ser então a fonte dos princípios que estruturam os manuais nos quais toda a Europa aprende a filosofia e as ciências: Galileu estudou com os jesuítas do Collegio Romano; Descartes faz o mesmo através dos textos de outros jesuítas em La Flèche e no curso de Coimbra; Newton anota Magirus, um aristotélico luterano; Harvey, como Copérnico antes dele, recebe sua formação em Pádua, famoso centro de estudos do *corpus aristotelicum* – e se cada um deles em determinado momento de algum modo acaba por se afastar do mestre, as pesquisas recentes mostram que sua influência sobre todos eles foi mais forte do que um dia se acreditou.³ Como consequência deste prestígio, a diversidade de gêneros literários que se consagrou então à difusão de Aristóteles talvez só encontre paralelo na gama de possibilidades suscitada pelas Escrituras.⁴ Por toda sociedade europeia, independente de credo, de classe social ou intelectual, aqueles que tinham alguma instrução liam Aristóteles.

É fácil, portanto, constatar: não só a doutrina peripatética não está morta, mas talvez esteja mesmo mais viva do que nunca.

² O latim, não se deve deixar de marcar, continuará sendo a língua da formação científica e filosófica, da comunicação erudita e do ensino universitário durante todo o Renascimento em toda a Europa (e bem mais tarde em muitos lugares) e nas regiões do Novo Mundo sob sua dependência.

³ Erro semelhante, mas extremamente comum, é o de se aceitar sem restrições as críticas – cada vez mais fortes a partir da segunda metade do século XVII – ao saber renascentista, ao humanismo ou à filosofia imediatamente anterior, como indícios e testemunhos absolutamente confiáveis acerca da independência intelectual moderna das formulações filosóficas ou científicas do Renascimento. Seria como pensar que, porque Pascal critica Montaigne, e Descartes, a sua própria formação humanista, um e outro nada devessem ao humanismo ou ao autor dos *Ensaíos*.

⁴ E não se objete que a invenção da imprensa seja a causa direta e única de toda a intensa atividade editorial renascentista em torno do *corpus aristotelicum*: a edição é agora um negócio como qualquer outro e precisa ser lucrativa – foi necessário o interesse de um largo público para movê-la e sustentá-la.

Todavia, isto não quer dizer que esta não seja contestada, atacada, negada: justamente na discussão aberta em seu redor temos a prova mais clara de sua vitalidade. As disputas pela herança intelectual aristotélica, acerca da leitura mais apropriada dos textos a esta relacionados, de sua tradução mais correta, de seu verdadeiro sentido e da adequação deste a uma ou outra visão de mundo, mostram que temos aí um dos referenciais essenciais para a ciência, a religião, a filosofia, a política, a arte, enfim para a quase totalidade dos domínios de atividade do espírito humano na época. Notemos que uma das características mais próprias deste período que chamamos Renascimento foi sua capacidade de dissolver os limites e barreiras entre os diversos setores da cultura que, então, interpenetram-se, interagem e se reorganizam. Nada de mais, pois, se as grandes adversárias e aparentemente inconciliáveis escolas ou formas de pensamento nas quais é costume dividir a filosofia renascentista – a escolástica e o humanismo – tenham também se influenciado mutuamente, e precisamente com relação ao estudo daquele que constituía uma das orientações capitais para ambas. Se isso foi mais verdade em um sentido do que no outro – pois enquanto o humanismo tem como centro de sua atenção os *studia humanitatis*,⁵ deixando praticamente de lado a física ou a biologia aristotélicas e estudando quase exclusivamente a filosofia moral, à escolástica, a qual constitui a filosofia universitária propriamente dita, interessa de perto toda inovação no estudo da obra aristotélica, absorvendo por isso rapidamente as novas maneiras de apreciá-la –, não decorre daí que os humanistas tenham abandonado a filosofia aristotélica. Não podemos esquecer, por exemplo, do papel fundamental desempenhado pela tradução e o dilucidar precisamente de Aristóteles por Leonardo Bruni na produção da nova técnica de interpretação, baseada na análise filológica e

⁵ O termo ‘humanista’ foi cunhado em fins do século XV para designar um professor e um estudante das ‘humanidades’, ou *studia humanitatis*, as quais incluíam *grammatica*, *rhetorica*, *poetica*, *historia* e *philosophia moralis* na forma em que estes designativos eram então entendidos. Cf. P. O. Kristeller, *Humanism*. In: C. B. Schmitt, (Ed.). *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 113.

histórica, que distingue o humanismo.

O verdadeiro objetivo das críticas humanistas é a escolástica e, por trás dela, as noções que caracterizavam a mentalidade medieval: a *auctoritas*, a fixidez das formas, o anacronismo, etc. É preciso perceber como freqüentemente mesmo entre os inimigos mais encarniçados das idéias aristotélicas no Renascimento persiste, em meio às reprovações e condenações, o projeto peripatético de filosofia. A atitude de Pierre de La Ramée o qual, após uma vida de querelas contra os aristotélicos, sairá em defesa de Aristóteles, é mais comum do que poderia parecer: há um propósito difuso no meio humanista de retornar ao *verdadeiro Aristóteles* (segundo a expressão do próprio Ramus).⁶ Além disso, o peripatetismo sobrevive inesperadamente mesmo na obra daqueles que acreditaram estar recusando-o em bloco e de uma vez por todas: o clima intelectual de então encontrava-se tão penetrado de temas e enquadramentos aristotélicos que os que pretendiam afastar-se destes em muitos casos acabavam por, consciente ou inconscientemente, aí recair. É de certa forma também o caso de Michel de Montaigne de quem se quer avaliar aqui a relação com a obra aristotélica; avaliação esta a qual não será efetuada, no entanto, de uma maneira exaustiva – o que já foi feito, e bem, por outros,⁷ e não

⁶ Este intento humanista de purificação, de desembaraçar as traduções dos textos dos gregos dos barbarismos medievais, ou de retornar às idéias originais nestes expressas – cuja interpretação “gótica”, ou segundo pressupostos e princípios estranhos àqueles, teria deformado – não se aplica apenas a Aristóteles.

⁷ Temos sobre o tema diversos textos da crítica especializada – cf., por exemplo: P. Desan, “Ce tintamarre de tant de cervelles philosophiques: Montaigne et Aristote”. In *Montaigne et la Grèce. Actes du Colloque de Calamate et de Messène* (set. 1988), Paris: Ed. Aux amateurs de livres, 1990; K. Christodoulou, “La critique d’Aristote dans les Essais de Montaigne”. *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, 5^a série, n. 27-28, jul.-dez.1978; A. Menut, “Montaigne and the Nichomachean Ethics”. *Modern Philology*, t. XXXI, fev.1934 – e até um livro bastante competente: E. Traverso, *Montaigne e Aristotele*, Florença: Le Monnier, 1974. Deve-se chamar a atenção também para o belo opúsculo *Montaigne Philosophe* (Paris: PUF, 1996) de Ian MacLean (aluno de Charles B. Schmitt) que, se não versa exclusivamente sobre a relação filosófica entre Montaigne e Aristóteles, faz desta um de seus eixos principais.

poderia ser executado de maneira adequada no espaço restrito de uma comunicação –, mas apenas justamente sobre este ponto determinado da coexistência, em suas idéias, de desacordos e acordos com Aristóteles.⁸

Na leitura dos *Ensaio*s temos uma excelente oportunidade para compreender a crítica humanista do aristotelismo. E o exame desta questão na filosofia montaigniana auxiliar-nos-á sobremaneira, logo veremos, a expor e explicar algumas de suas concepções mais importantes. Destarte, o presente texto fará parte da empresa contemporânea de recuperação de um dos capítulos cruciais da história da filosofia a partir do estudo de uma de suas produções mais representativas.

O autor dos *Ensaio*s é evidentemente um adversário da escolástica. Mas, quando faz desta um dos alvos preferenciais de sua verve, ele visa antes de tudo uma certa maneira de filosofar, da qual aquela, inadvertidamente ou não, participa. Porque Aristóteles é então o pensador escolástico emblemático, ele será alvejado na obra montaigniana como um dos representantes principais da forma de pensamento que o ensaísta quer denunciar. Estes ataques devem ser avaliados com cuidado por quem pretenda compreender as idéias do cético renascentista, não só porque são realizados contra um dos referenciais maiores da cultura antiga, medieval e renascentista, mas pelo caráter particular do procedimento ensaístico que desenvolve simultaneamente a crítica e a criação, colocando o negativo e o positivo de suas noções, os aspectos destrutivos e construtivos de seu método, lado a lado, reunindo-os às vezes em uma única proposição. Ou seja, ao arremeter contra seja o que for, Montaigne está, em geral, tentando ao mesmo tempo mostrar qual a forma, a direção, o movimento, corretos.

Em primeiro lugar, as críticas de Montaigne são endereçadas mais a Aristóteles ele mesmo que as suas idéias: este é “o Deus

⁸ O que não é absolutamente, repito, uma exclusividade montaigniana: os *Ensaio*s constituem apenas um dos numerosos casos individuais de combinação de aristotelismo e antiaristotelismo no Renascimento. Cf. L. Giard, *L'aristotélisme padouan: histoire et historiographie*. Les Études Philosophiques, n. 3 (L'aristotélisme au XVIe siècle), jul.-set.1986, pg. 304.

⁹ *Ensaio*s II, 12, 539a. A edição dos *Ensaio*s aqui utilizada como referência na citações é a de Pierre Villey: Paris: PUF, 1988.

da ciência escolástica”,⁹ “monarca da ciência moderna”,¹⁰ “príncipe dos dogmáticos”,¹¹ em suma, o campeão de uma orientação filosófica que, em meio aos acontecimentos tremendos pelos quais o mundo e o homem são então transformados, obstina-se em sua postura estática, doutrinária, rígida, tirânica, como se não fosse apenas uma das muitas explicações possíveis da realidade, mas a única verdadeira; e este tipo de postura intelectual constitui o grande adversário teórico do filósofo gascão.

O ensaísta não se volta contra o todo das idéias aristotélicas em si mesmas – repetidas vezes, aliás, nós o veremos apoiar-se expressamente nos testemunhos de Aristóteles sobre este ou aquele ponto da filosofia natural ou da moral –, porém contra a sua figura, avatar da verdade *da escola*, autoridade da qual esta tira a sua própria autoridade.¹² Com a linguagem pictórica característica do ensaio compõe-se um quadro da pessoa do filósofo grego com o fim de descobri-lo como autor, como existência humana, como homem com o qual Montaigne dialoga.¹³ E já nisto podemos observar uma das qualidades essenciais do método montaigniano mais contrárias ao encaminhamento da lógica escolástica. Mas voltaremos a este ponto mais tarde; o que importa agora é reparar como, apesar da leitura ensaística da obra aristotélica ser, por assim dizer, casual,¹⁴ o retrato de Aristóteles nos *Ensaio*s é bastante consistente: a imagem pode ser recusada, e a opinião do pensador francês sobre o grego questionada, porém seria difícil declará-la sem sentido ou sem relação com seu modelo. Muito embora Montaigne manifeste um desinteresse quase que total pela filosofia “da escola” – bastaria lançar os olhos sobre o catálogo de seus livros (reconstruído por

¹⁰ Ibid. I, 26, 146ca.

¹¹ Ibid. II, 12, 507a.

¹² “On n’y debat rien pour le mettre en doute, mais pour defendre l’auteur de l’eschole des objections estrangeres: son autorité, c’est le but au delà duquel il n’est pas permis de s’enquerir” (ibid. II, 12, 540).

¹³ Cf. Desan, op. cit., pg. 65; Maclean, op. cit., p. 22.

¹⁴ A maior parte das referências a Aristóteles nos *Ensaio*s são muito provavelmente de segunda mão. Seu autor mesmo afirma, precisamente em seu ensaio mais importante sobre a educação e o ensino da filosofia, não ter jamais “roído as unhas no estudo de Aristóteles” (Ibid. 146a).

Pierre Villey) para confirmá-lo – o melhor aluno de Platão prende sua atenção: os dois, mais Sócrates e Plutarco, são, não por acaso, os filósofos mais citados nos *Ensaio*s.¹⁵ É claro que o espírito do pensar e do discurso ensaísticos, está mais próximo de Platão do que de Aristóteles: mas isto não significa que não possa discordar do primeiro ou concordar com o segundo – Montaigne é antes de tudo ele mesmo. E esta nota de originalidade sempre presente em tudo que este escreveu, mesmo quando se trata de uma simples citação,¹⁶ foi com certeza um dos motivos pelos quais foi marginalizado como pensador (ainda que seu livro tenha alcançado bastante sucesso em sua época e depois): se o ensaísta não vê com entusiasmo os trabalhos da maioria dos filósofos de profissão de sua época, estes por sua vez também não comentam os *Ensaio*s.¹⁷ Seu estilo está tão afastado do discurso filosófico de seu tempo que, provavelmente, por muitos, como ainda continuará a acontecer depois, seus escritos sequer foram considerados filosofia. Não nos deixemos enganar, contudo, por este fato, a ponto de desconhecer ou menosprezar sua influência decisiva sobre alguns dos nomes mais importantes do pensamento moderno tais como Pascal, Descartes ou Bacon. A obra montaigniana, via que conduz da era medieval ao futuro, constitui um dos cadinhos onde se preparam os novos tempos.

Em sua época, entretanto, para ser reconhecido como filósofo é preciso, na maioria das vezes, exibir as bases lógicas de seu discurso em um tipo especial de coerência epistemológica programática que fundamenta uma metafísica específica e é por esta fundamentada. É precisamente isto que afastará o ensaísta de Aristóteles, e o voltará contra este, ao identificá-lo como a fonte modelar de onde emanam tais exigências. Não que o criador do ensaio não admita a necessidade de coesão argumentativa

¹⁵ Na ordem: Platão (197 referências), Sócrates (113), Plutarco (89), Aristóteles (83). Cf. Roy E. Leake, *Concordance des Essais de Montaigne*. Genève: Droz, 1981, p. 1365 e seq. (Appendice I – Frequence des mots des *Essais* de Montaigne).

¹⁶ Graças ao seu senso de oportunidade e à sua capacidade de utilizar de uma nova maneira até os mais conhecidos lugares-comuns, descobrindo novos sentidos e ângulos de leitura: muitos já escreveram sobre este dom montaigniano.

no pensar, nem que seu ceticismo o leve a considerar ocioso o problema do conhecimento ou o faça recusar como inútil todo questionamento e constructo metafísico – o problema é que o ponto de vista filosófico montaigniano é completamente diferente de tudo até então realizado, permanecendo ainda hoje singular (muito embora seu estilo tenha se tornado um gênero literário bastante difundido – o qual, diga-se de passagem, pouco tem a ver com sua criação original); para entendê-lo e fazer-lhe justiça temos de o ler com cuidado e atenção.

Para começar, o cético renascentista está interessado em investigar o que seja a verdade, e não apenas em transmitir a verdade que ele acreditaria já possuir: retomando as investidas do ceticismo antigo contra todo dogmatismo, ele as adapta à sua própria perspectiva. “Eu proponho fantasias incertas e irresolutas, como fazem os que publicam questões duvidosas para debate nas escolas: não para estabelecer a verdade, mas para a procurar” (*Ensaio* I, 56, 317a). Ao comparar aqui seu procedimento ao da *quaestio*

¹⁷ O “Seigneur de Montaigne” não foi um filósofo profissional – se com isso nomeia-se aquele que vive da filosofia ou passa a sua vida a ensiná-la – mas, em primeiro lugar, um senhor de terras (das quais lhe vem seu título de nobreza) orgulhoso de sua condição. Os humanistas, como se sabe, não estiveram, em geral, ligados à universidade de sua época. E o conflito entre estes e a filosofia universitária escolástica deve ter sido mais intenso na França do que em outros países se consideramos que esta conheceu, a par do ressurgimento da lógica medieval (influenciando fortemente a universidade ibérica, na qual esta terá uma sobrevida ainda maior) já dentro do século XVI – a célebre *seconda scolastica* –, também um grande sucesso, provavelmente o maior no mundo renascentista, de Platão. É claro que estes acontecimentos indicam, respectivamente, o vigor, tanto da tradição filosófica de inspiração marcadamente medieval, como do movimento humanista, e consequentemente anunciam disputas possivelmente acirradas – e é isto que se quer assinalar aqui. Mas evitemos, é sempre bom marcar, transformar generalizações úteis em definições fechadas: existe no Renascimento um platonismo universitário ainda que incipiente, e o estudo de Aristóteles não foi então um fenômeno unicamente institucional. Cf., além da bibliografia já citada, E. J. Ashworth, “The eclipse of medieval logic”. In: Kretzmann, Kenny e Pinborg (Eds.). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge U.P., 1997; C. B. Schmitt, “L’introduction de la philosophie platonicienne dans l’enseignement des Universités à la Renaissance”. In: *Platon et Aristote à la Renaissance - XVIe Colloque International de Tours*. Paris: Vrin, 1976.

medieval, Montaigne retira desta o fim: o ensaio constrói-se como uma discussão onde participam uma multiplicidade de vozes filosóficas em um concerto de pensamentos que nunca se detém em uma conclusão final, pois não é este seu objetivo, porém ganhar equilíbrio e harmonia na busca da verdade. Busca esta que é a vida mesma do homem: “o mundo não é senão uma escola de pesquisa” onde “nascemos para procurar a verdade”.¹⁸ Como esclarece Villey, em nota (de sua edição dos *Ensaaios*) referente à última citação, ao afirmar “nous sommes nés à quæster la verité” o autor quer dizer, em última instância, que nossa natureza é definida pela averiguação da verdade. No entanto, definir a natureza humana como empreitada de perscrutação do verdadeiro é, de certa forma, tornar toda outra definição impossível: se o homem é este ser que não detém o conhecimento, mas deve passar a vida a buscá-lo, sua existência só adquirindo sentido e forma nesta procura, como poderia este descrever a si mesmo com certeza definitiva? Daí que o ensaísta reencontre por via oblíqua, o significado da famosa declaração que abre a *Metafísica* de Aristóteles, na primeira frase do derradeiro capítulo dos *Ensaaios*: “Il n’est desir plus naturel que le desir de connoissance. Nous essayons tous les moyens qui nous y peuvent mener”.¹⁹ Notemos o uso de ‘ensaíar’ que aqui fornece uma ótima imagem do procedimento montaigniano: o ensaio não é apenas um método, se com isso nomeamos um *modus operandi* baseado em regras ou rotinas fixas, porém, antes, um estilo, na acepção que seu criador dava a esta palavra – não só um nome para uma forma literária ou um roteiro científico, mas uma maneira de agir, um modo de vida. Daí a metáfora antiga da caçada empregada amiúde nos *Ensaaios*: como um caçador, aquele que persegue a mais valiosa e arisca de todas as presas – a sabedoria – deve ser capaz de adaptar-se as circunstâncias, reinventar a cada passo suas armas e armadilhas, preparar-se para o inesperado experimentando suas próprias habilidades, testando e aprimorando seus recursos incessantemente. A caça do conhecimento é, para a humanidade, a busca de si mesma. E daqui se depreende um dos sentidos mais puros e primordiais do conceito de Humanismo. Ao

¹⁸ *Ensaaios* III, 8, 928bc.

¹⁹ *Ibid* III, 13, 1065b. Cf. Aristóteles, *Metaphysica*. Oxonii, W. Jaeger, 1986, p. 1, (980*).

criar seu caminho para a verdade e o verdadeiro saber, o homem cria a si mesmo.

Como vemos, e veremos mais claramente no que se segue, a distância que há entre Aristóteles e Montaigne é principalmente resultado de uma diferença de método. Não obstante, é preciso repetir, não são as próprias idéias aristotélicas que o ensaísta preferencialmente ataca, mas a armadura escolástica com a qual estas foram revestidas: “Je ne reconnais pas chez Aristote la plus part de mes mouvements ordinaires: on les a couverts et revestus d’une autre robe pour l’usage de l’eschole” (*Ensaaios* III, 5, 874b). No trecho no qual se insere esta passagem o que está em causa é precisamente uma questão metodológica: Montaigne preocupa-se aí em condenar o que considera como um artificialismo exagerado na construção e na expressão da ciência. O pensamento, bem como o texto montaignianos – de acordo com uma orientação que representa algo de inerente à ética grega – seguem a natureza: há uma continuidade entre a natureza, o ensaio e o *moi* de seu autor, ou sua natureza própria, que configura um dos objetivos essenciais de sua escrita. É a partir daqui que devemos tentar compreender a divergência do ensaísta com relação ao método escolástico.

Se retornarmos ao começo do último capítulo dos *Ensaaios*, após a referida citação da primeira frase da *Metafísica*, veremos como Montaigne passa então a recomendar a experiência como meio de conhecimento. Longe, entretanto, está o conceito ensaístico de experiência daquilo que logo a *Ciência Nova* preconizará como base do conhecimento científico – ainda que, certamente, nisto como em muitas outras coisas, observemos o esforço renascentista de criação, o qual, mesmo se destinado a permanecer somente como tentativa, foi indispensável no trabalho de parto da modernidade.²⁰ A “experimentação” aqui corresponde à noção de uma vivência pessoal, de um ensaiar das disposições de nossa condição humana, que deve ajudar a

²⁰ Segundo Gustave Lanson, por exemplo, Montaigne percebeu as dificuldades e a necessidade de um método experimental: “Do ponto até o qual ele conduziu a questão, não havia mais que um passo a dar para organizar este método” (*Les Essais de Montaigne*. Paris: Mellottée, 1958, p. 280-281).

aperfeiçoar nossa conduta: por isso os autores dos *Ensaaios* e da *Metafísica* são vistos aí como homens, ou seja com toda a carga existencial que faz deles, tanto pessoas reais, como pensadores. A lógica ensaística, se é que me será permitido chamá-la assim, recusa o que considera como uma tendência escolástica à hipostasia e ao reducionismo lógicos. Enquanto a escola trata do particular como de um objeto lógico desprovido de temporalidade, de contingência, de realidade enfim, a experiência ensaística não exclui o tempo, o singular, o circunstancial, o impreciso. Por esta via Montaigne pretende experimentar o universal no singular, e abrir caminho para a compreensão e a expressão daquele através deste: “cada homem porta a forma inteira da humana condição”²¹ – através de si mesmo e de cada ser humano, o ensaísta toca o Homem; fruindo sua natureza própria, encontra o reflexo da harmonia natural. No espelho dos *Ensaaios* todo leitor pode encontrar o caminho para si mesmo, para sua humanidade – que é o que pode haver de mais divino para o homem: tal é a mensagem que fecha o último dos ensaios, aquele mesmo que começara citando Aristóteles. Não há pura presença ou raciocínio completamente independente do espírito humano – ciência pura –, pois o homem nada pode conceber independentemente de sua própria humanidade. Frente ao aristotelismo, filosofia do saber, da racionalidade e do conceito vem postar-se uma filosofia da consciência que negará os fundamentos mesmos da lógica tradicional: desde a lei de não-contradição até a perspectiva de certezas irrefutáveis.²²

Ainda que tal exposição dos fundamentos da filosofia montaigniana permaneça um tanto enigmática, devido a necessidade de concentrar a explanação de questões bastante

²¹ *Ensaaios* III, 2, 805b. É sempre recomendável, para aqueles que querem tomar contato com a filosofia dos *Ensaaios* e entender o seu procedimento tão característico, a leitura do famoso trecho ao qual pertence esta citação; que foi, aliás, objeto da também célebre análise de Erich Auerbach, a qual não se pode senão recomendar (cf. *Mimesis*. Berna: A. Francke AG, 1946, cap. 12 – trad. brasileira: São Paulo: Perspectiva, 1987), e onde este afirma, entre outras coisas importantes, constituir o ensaio montaigniano um método rigoroso, passível de ser considerado científico até no sentido moderno do termo.

complexas, é fácil ver que, se o encaminhamento aristotélico-escolástico e o montaigniano diferem, isto é devido em grande parte à divergência entre seus objetivos. A pouco atrás referida “não-definição” do homem como ser que busca a verdade, está inserida em uma passagem que se ocupa particularmente de chamar a atenção para a relevância da maneira, da forma, do estilo, naquela busca. Tocamos aqui algo de sabidamente fundamental para toda filosofia humanista: a ênfase na forma em sua interação necessária com a matéria, o interesse na dimensão literária do saber filosófico, a interferência da questão estética no problema ético. A verdade não interessa somente em si e por si mesma: a razão humanista não é orientada apenas pelo grau de aproximação da verdade. O Ser, a verdade imanente ou transcendente, uma essência única ou uma natureza das coisas: nada disto constitui o objeto distintivo da investigação montaigniana. Nem, por outro lado, verdades relativas que possibilitassem uma acumulação progressiva dos resultados obtidos. Mais do que pensar o verdadeiro – já que nos falta, segundo o cético renascentista, um critério infalível de certeza –, trata-se de bem pensar: pois aquele que pensa bem, torna-se melhor.²³ Está em jogo, não simplesmente saber que a utilidade da verdade, caso

²² Cf. Maclean, op. cit., pgs. 101, 107 e 122. Sobre a lógica humanista em geral deve ser consultado o excelente artigo de L. Jardine (“Humanistic Logic”. In: C. B. Schmitt, e Q. Skinner, (Eds.). *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Cambridge: Cambridge U.P., 1992), no qual se conclui inclusive que, longe de representar o tão propalado fim da ciência da lógica, o humanismo proporcionou, através de sua influência, uma antecipação das reavaliações modernas da lógica aristotélica.

²³ Referindo-se a isto Marcel Conche (*Montaigne et la Philosophie*. Paris: Éd. de Mégare, 1987, p. 34) diz: “Uma modificação de si opera-se pela qualidade do pensamento”. E Michaël Baraz assinala, em um texto excepcional (*L’être et la connaissance selon Montaigne*. Toulouse: J. Corti, 1968, p. 173), a maneira pela qual a tendência, cada vez mais forte depois de Aristóteles, de eliminar o elemento pessoal em proveito da exposição exclusivamente objetiva na literatura de idéias, a exemplo da escolástica e dos modernos (sobretudo depois de Kant), ao contrário da maior parte dos grandes pensadores antigos, está ligada ao fato de que para estes o fim do pensamento era, não apenas o conhecimento puro, mas a modificação da existência, empreendimento que liga o elemento objetivo ao subjetivo, como faz o ensaio.

fôssemos capazes de encontrá-la e reconhecê-la sem sombra de dúvida, ainda dependeria de nosso proceder, mas a percepção de que já o nosso procedimento cria uma certa forma de verdade segundo nosso olhar; e como, em contrapartida, esta por sua vez recriará, em uma espécie de movimento retroativo, nosso comportamento.

Impedir a filosofia universitária da época medieval ou do Renascimento, em sua maior parte, de metodicamente recalcar os problemas gerados pela assunção das dimensões concretas da existência, seria destruir seus princípios, por deixar de compreender seus fins. A filosofia ensaística, por sua parte, a exemplo de todo humanismo renascentista, é sobretudo um empreendimento educativo: tendo como finalidade principal o aprimoramento da personalidade de seu autor e de seus leitores, os *Ensaio*s tratam de exprimir, como disse muito bem Jean Starobinsky,²⁴ não tanto o espaço explorado, quanto a energia do *moi* explorador. É precisamente aqui que se cruzam ética e estética, na tentativa, não de descrição do caráter perfeito ou de regulamentação do comportamento correto para o homem, mas de experimentação e materialização da medida ideal que define praticamente a boa conduta – e é nisto que Montaigne, tendo recusado a, digamos, metodologia aristotélico-escolástica, reencontra Aristóteles. Vejamos como.

Seria um erro, conquanto freqüente, imaginar que o pensamento montaigniano exima-se pura e simplesmente de possuir qualquer concepção metafísica conseqüente ou não tenha lógica (o que seria ainda, como é óbvio, uma contradição em termos). Uma forma determinada de pensar a metafísica, tanto como a atenção para com a lógica (estabelecendo um programa coerente de estruturação racional do discurso com vistas à pesquisa e à comunicação da verdade), fazem parte da elaboração filosófica ensaística, ou, dito de outro modo, são também objeto e projeto para esta; porém suas direções e regras não são diretamente enunciadas, permanecendo implícitas. Não cabe aqui, em função da exigüidade do espaço, expô-las pormenorizadamente em si mesmas, mas

²⁴ J. Starobinsky, *Montaigne en Mouvement*. Paris: Gallimard, 1982, p. 272. Cf. I. Maclean, op. cit., p. 80.

marcar o motivo principal pelo qual, para o ensaísta, devem manter-se necessariamente latentes através de alusões indiretas (explicação que, de todo modo, poderá servir de auxílio para os que se preocuparem em entendê-las): está em questão aqui, em resumo, a nossa capacidade de conhecer e de utilizar o conhecimento em nosso proveito. A razão humana, perigosa lâmina de dois gumes,²⁵ é, a um tempo, um fator de afastamento e de aproximação da verdade, do bem e da razão natural. Seu emprego acertado depende de uma medida conveniente sem a qual perdemos não só qualquer possibilidade de atingir um saber verdadeiro, mas até mesmo nossa saúde, por não termos, em uma palavra, um senso adequado de orientação na realidade. Talvez a idéia basilar do método ensaístico seja precisamente evitar a pretensão de já se saber o que não se pode saber de antemão: pois a presunção — “nossa doença natural e original” —²⁶ empareda-nos em nossos próprios preconceitos. É imperioso repor indefinidamente as questões essenciais; não temer as aporias, mas utilizá-las como vias para o conhecimento; forçar-se ao reexame das conclusões aparentemente definitivas; não sustar a busca da verdade, empresa que sustenta o sentido da existência de nosso ser imperfeito. Em

²⁵ *Ensaaios* II, 17, 654c. Que a razão, se mal empregada, possa tornar-se nociva ao homem, é uma causa secundária para que o ensaísta expresse certas convicções suas apenas veladamente: considerando seu pensamento por demais ousado, o ensaísta teme sua divulgação entre aqueles sem o devido preparo. Ademais, este tipo de atitude reservada na filosofia é freqüente no Renascimento. Os traços enigmáticos das novas idéias renascentistas sobre o homem e o cosmos são decorrência, afora da pesquisa de diferentes possibilidades de explicação e expressão, da necessidade de defesa em tempos beligerantes e fanáticos: é comum falar-se das concepções filosóficas *armadas* do século XVI (cf. Lucien. Febvre, *Le problème de l'incroyance au 16e siècle*. Paris, Albin Michel, 1968, p. 15). A lógica e a metafísica (talvez o mais acertado fosse dizer ‘ontologia’, dada a sua perspectiva negativa, cética e anti-idealista) montaignianas, por serem claramente antiescolásticas em seus princípios, precisavam certamente de proteção, inclusive para que seu autor se mantivesse a salvo. Em meio a muitos outros trabalhos consagrados ao estudo da blindagem argumentativa que caracteriza a retórica ensaística, é digna de nota a interessante interpretação de Thomas Greene (*Dangerous Parleys: Essais 1:5 and 6*. *Yale French Studies*, n. 64, 1983), segundo a qual existe um paralelo entre a defesa do castelo de Montaigne e a defesa de seu livro.

²⁶ *Ibid.* II, 12, 452a.

um mundo, como o de então, onde tudo se move, no qual se modificam continuamente até as leis mesmas que deveriam expressar a regularidade de tal movimento, e cuja peculiar sensação de vertigem – evidente na grande maioria das obras literárias ou artísticas em geral do baixo Renascimento – é tão bem exemplificada pelos *Ensaio*s, toda prescrição baseada em verdades fixas é vista com desconfiança. Neste mundo, toda relação possível com qualquer forma de universal precisa ser, é isto que nos diz o criador do ensaio, experimentada e posta a prova sem cessar com base em evidências sensíveis: é somente isto que garante que, a cada vez, possamos reencontrar o caminho até aquele, recriando-o a partir do singular. Não que a razão possa ser reduzida a um mero epifenômeno dos sentidos, mas seu vínculo essencial com estes através da faculdade da imaginação não deve ser descurado: o homem, ser “sensivelmente intelectual e intelectualmente sensível”,²⁷ não pode perder de vista a continuidade e a implicação entre os fenômenos do corpo e do espírito, aspirando a um critério ético ou epistemológico que pudesse ser estabelecido de maneira independente das questões fisiológicas e estéticas. O dado sensível, portanto, terá sempre um papel insubstituível em tudo que fizermos: por esta convicção a filosofia montaigniana participa do movimento renascentista de revalorização da sensibilidade. O teste dos sentidos – a prova da saúde, do bem-estar, da tranquilidade – garante a correção de nossas idéias. E se tudo isto não pode ser identificado a Aristóteles, aproxima-se deste por uma crítica ao idealismo que é uma das marcas da época.²⁸ Mas o mais interessante é como a partir daqui Montaigne tomará a ética aristotélica como uma das menções históricas de uma visão concordante com a sua, ainda que para isso seja preciso torcê-la um pouco.²⁹

Para um humanista todo saber deve responder a exigências éticas: a crítica moral é assim considerada geralmente o domínio filosófico central e primeiro, a partir do qual qualquer outro conhecimento é avaliado. É desde este interesse primordial que

²⁷ Ibid. III, 13, 1107c.

²⁸ Cf. ibid. II, 17, 639c: aqui, por exemplo, é atribuída à *secte Peripatetique* a atenção para com a união de corpo e alma.

Aristóteles encontra sua inserção no Humanismo renascentista.³⁰ Em cada campo da ciência ou da técnica, na teoria ou na ação em geral, dependemos, para atingir satisfatoriamente nossos objetivos, do que pode ser chamado de medida, proporção, conveniência, adequação, harmonia, ritmo – diversos nomes para o mesmo critério do ideal ético-estético que, estabelecendo uma espécie de aspiração artística na filosofia moral, representa talvez a ligação mais nítida e importante entre a cultura antiga e a renascentista. É isto, antes de tudo, que Montaigne procura encontrar e retratar, aprender e ensinar. Ora, trata-se de algo que não pode ser conhecido de antemão: tentar defini-lo de uma vez por todas é perdê-lo (seria o caso precisamente de uma falta presunçosa de medida). Só em situação pode-se conhecer a maneira correta de agir: é imprescindível possuir um certo senso de oportunidade, compreender a necessidade de atuar de acordo com o tempo, que é uma das qualidades essenciais da sabedoria.³¹ A boa ação depende de uma medida adequada às

²⁹ Estratégia comum nos *Ensaio*s: é de se notar, inclusive, como o ensaísta utiliza o mesmo léxico escolástico que ele execra, retorcendo-o, para usar as armas do adversário contra o próprio. E faz isso também com as idéias elas mesmas: por exemplo, na *Apologie de Raymond Sebond* (II, 12), são citadas as indicações de Aristóteles sobre a inteligência dos animais: o objetivo é negar ao homem o privilégio de ser o único animal racional e, por extensão, recusar esta famosa definição aristotélica (o que será feito explicitamente em outro lugar: *Ensaio*s III, 13, 1069b). No mesmo ensaio adiante o grego será novamente citado, agora como tendo procedido em seus escritos contra a noção de autoridade – tão cara ao medievo, e que designava seu papel primordial para a escolástica –, por ter constantemente criticado as idéias de outros filósofos; e Montaigne diz ter aprendido dele a lição de que “muito saber dá ocasião de muito duvidar”, comparando em seguida a doutrina aristotélica a um “ceticismo afirmativo”: é difícil não perceber a ironia desta passagem (II, 12, 507a).

³⁰ Montaigne chega a atribuir ao preceptor de Alexandre, pelo seu sucesso na formação do maior guerreiro antigo, o mesmo apreço pela filosofia moral, como uma arte de valor superior às outras: cf. *Ensaio*s I, 26, 163a. Deve-se acentuar este reconhecimento do mérito de Aristóteles como educador por alguém cujo pensamento possui um marcado cunho pedagógico; e ainda mais porque a proposta educacional ensaística condena expressamente os procedimentos mecânicos da instrução escolástica: cf. Christodoulou, op. cit., p. 54.

circunstâncias, de equilíbrio, prudência, moderação, que é entendida por Montaigne no sentido antigo de temperança, virtude cardinal que descobre entre os extremos o tempero ideal em determinada ocasião. Assim, à apatia estoíca, o ensaísta opõe o moderar peripatético das paixões³² que, impedindo-as de corromper a razão, aproveita sua força e sua possibilidade de verdade. Claro é, entretanto, que apesar do louvor constante prestado pelo ensaísta à noção do *justo meio*, a concepção montaigniana e a aristotélica do mesmo não podem ser identificadas sem mais: novamente a doutrina aristotélica refere-se a um *parti pris* lógico – a virtude é um meio termo entre os vícios contrários –, os *Ensaaios*, porém, falam de um ponto de vista mais prático e circunstancial: o *ariston métron*³³ aí recomendado como linha geral de conduta possui, tanto o sentido de ‘justa medida’, como de ‘excelente mediocridade’ (sublinhando-se a *coincidentia oppositorum* na expressão), pois não só em determinado momento o extremo pode ser a medida ideal, mas também porque pode haver excesso mesmo na virtude. Logo, no saber lidar com o tempo, no comportar-se segundo o transcorrer das conjunturas e exigências, reside o fator determinante para que seja possível alcançar a harmonia entre o meu movimento e o ritmo do balouçar universal, entre minha natureza própria e a razão natural, incognoscível, mas sensível: e daí que Montaigne seja e deva ser esta *nova figura*, como ele mesmo se apresenta, de “um filósofo impremeditado e fortuito”,³⁴ já que o seu método, o ensaio, não deriva de uma escolha

³¹ Não é por acaso que muitas vezes encontraremos em compêndios acerca da filosofia renascentista, a citação de uma máxima disseminada por todo campo da cultura da época: *veritas filia temporis* – a verdade é filha do tempo.

³² Ibid. I, 12, 47c; II, 12, 567ac. Não levo em conta aqui o problema da concordância entre Montaigne e Aristóteles do ponto de vista da evolução dos *Ensaaios*. Como outros notaram (cf. as indicações bibliográficas da nota 7), o francês parece ter estudado a ética aristotélica mais detidamente no fim de sua vida – o que concorda com o exemplo do último trecho citado nesta nota onde, em um texto da primeira edição de seu livro, há uma adição posterior referindo a idéia aos *Peripateticiens*.

³³ Ibid. III, 13, 1102c, nota 4.

³⁴ Ibid. II, 12, 546c.

meramente arbitrária, porém decorre de certa visão ontológica: a singularidade da lógica ensaística é consequência principalmente do intento de acompanhar o incessante devir universal para registrar a consciência imprecisa que o homem tem do mundo e de si mesmo, capturando assim, em cada página dos *Ensaio*s, a história multifacetada da formação contínua da personalidade humana como a resultante da mutável convergência de forças exteriores e interiores em sua remodelação recíproca no indivíduo.

Além da problemática central em torno da medida e da desmedida, são numerosos os temas da moral ensaística suscetíveis de serem apreciados em paralelo com as teses aristotélicas e que possivelmente sofreram a influência destas: a relação entre a virtude e o hábito, a interação entre vícios e virtudes, a importância da amizade, e diversos outros pontos de concordância, já assinalados pelos autores da bibliografia aqui citada. Se a lógica e a ontologia montaignianas podem ser consideradas antiaristotélicas, o mesmo não pode ser dito da filosofia moral, núcleo do pensamento humanista e dos *Ensaio*s. E esta prevalência da dimensão ética, inerente ao empenho de elaboração de um saber filosófico com fins preferencialmente práticos por meio do chamado estudo das humanidades – tendência básica do pensamento renascentista desde Petrarca – , terá por extensão o cuidado e atenção especiais concedidos igualmente à política, à retórica e à estética aristotélicas nos séculos que ligam o fim da Idade Média à modernidade: os traços deste interesse encontram-se dispersos também através dos *Ensaio*s.

Como conclusão temos a certeza hodierna sobre a permanência do aristotelismo na Renascença: as idéias de Aristóteles continuam a ser então uma referência cultural crucial, mesmo para aqueles que aparentemente as recusaram em bloco – e Montaigne é um bom exemplo disto.

Aristotelismo e antiaristotelismo no pensamento português dos séculos XVI a XVIII

Amândio A. Coxito*

A projecção de Aristóteles em Portugal remonta já aos primórdios da nacionalidade, tendo-se exercido por vezes em profundidade e outras em extensão, numa série incontável de obras e autores que perdurou até aos nossos dias, exceptuando o hiato, aliás muito longo a nível do ensino, que se seguiu à reforma pombalina da Universidade. Esta minha comunicação pretende ser uma exposição sumária desse fenómeno, bem como de certas manifestações de anti-aristotelismo, com uma referência especial ao século XVIII, não deixando no entanto de aludir também, dentro desse contexto, a momentos essenciais relativos aos dois séculos anteriores.

A recepção de Aristóteles no meio cultural português teve início, embora duma maneira tímida, já nos primórdios da nacionalidade, no seio das escolas episcopais e monacais e também, desde o século XV, no ambiente extra-escolar. Mas o aristotelismo só manifestaria a sua plena pujança na segunda metade do século XVI, com a criação do Colégio das Artes e com o magistério dos jesuítas, altura em que a filosofia de Aristóteles aparece situada como vector do quadro ideológico mais vasto da Contra-Reforma. O que então se impôs, segundo os ideais do Humanismo, foi o regresso às fontes do Perípatos e

* Professor da Universidade de Coimbra.

dos seus comentadores mais qualificados. O anseio de fidelidade à filosofia aristotélica, nessa época, está expresso nos *Estatutos da Universidade de Coimbra*, de 1559, que impunham quase exclusivamente as obras do Peripato como texto para o curso de Artes, desde a lógica, à filosofia moral e à metafísica. E ia no mesmo sentido a *Ratio studiorum* promulgada em 1599 para toda a Companhia de Jesus. Este rumo, aliás, não era exclusivo do Colégio das Artes, pois foi seguido também na Universidade de Évora e noutras escolas dos jesuítas, em particular nos colégios de S. Paulo, de Braga, e de Santo Antão, de Lisboa.

*

Uma exposição sobre o aristotelismo em Portugal na segunda metade do século XVI tem de conceder um destaque a Pedro da Fonseca, o “Aristóteles português”. A primeira obra realizada por Fonseca, as *Instituições dialécticas*, obedece à intenção explícita de fundar o ensino da lógica na explicação dos livros de Aristóteles e não a partir das tradicionais *Súmulas*, embora assimilando certas problemáticas introduzidas pela lógica medieval e pela renascentista. Mas, falando da lógica renascentista, o que está ausente naquela obra de Fonseca (em consonância com a letra e o espírito da lógica aristotélica) é o projecto dos “dialécticos” humanistas coevos em limitar a problemática lógica a uma das suas partes – a dialéctica –, como arte da argumentação provável, com menosprezo da analítica. Ficava assim salvaguardado, em desfavor das tendências probabilistas da época, o conceito aristotélico de demonstração científica, exigida como instrumento para a fundamentação do dogma católico.

Ainda em relação a Fonseca, não pode omitir-se também uma referência à sua obra mais famosa, mais extensa e mais profunda, os *Comentários à Metafísica de Aristóteles*, aos quais subjaz a ideia de que “o estudo sério da problemática metafísica tem de passar, necessariamente, pela mediação do texto aristotélico”.¹ Merece destaque, antes de mais, o trabalho erudito na realização da obra. Fonseca propôs-se fazer o

¹ A. M. Martins, *Lógica e ontologia em Pedro da Fonseca*, Coimbra: Faculdade de Letras, 1990, p. 16.

estabelecimento do texto grego do Perípato (alterado pelos copistas e comentadores medievais), com o recurso ao método histórico-filológico. Esse texto é acompanhado duma nova tradução latina, não demasiado presa à letra mas fiel, a que se segue uma ampla exposição das questões suscitadas pelo texto do filósofo grego, invocando-se um sem número de autoridades, antigas, medievais e renascentistas.

Em relação a esta obra seria interessante esclarecer, como sugere António M. Martins, alguns pontos importantes, tais como: até que ponto a presença das orientações tomista e escotista possibilitou a Fonseca a melhor interpretação das doutrinas do Estagirita; e, por outro lado, até que ponto a construção duma metafísica no contexto particular da Contra-Reforma teria conduzido “a uma transformação do projecto aristotélico e a um repensar o legado da filosofia da Escola”.²

*

Foi ainda no século XVI que a filosofia de Aristóteles (interpretada segundo o espírito dos grandes escolásticos medievais) teve uma expressão assinalável no célebre Curso Conimbricense, redigido por três jesuítas com o aproveitamento das lições manuscritas que constituíam o corpo da doutrina filosófica ministrada no Colégio das Artes. Os tratados que constituem esse curso constam de oito comentários às principais obras de Aristóteles do domínio da filosofia natural, da ética e da lógica. A enorme divulgação que esses comentários obtiveram em Portugal e no estrangeiro, nos centros universitários da Companhia de Jesus, ficou certamente a dever-se à excelência do método com que estão redigidos, à clareza e elegância na exposição das doutrinas e à rigorosa análise filológica e hermenêutica do texto aristotélico, integrando sistematicamente elementos da Escolástica medieval.

Explicitando melhor, no que respeita aos comentários à lógica, eles significam um corte com certos temas acrescentados à lógica aristotélica pela tradição escolástica e um estudo amplo e aprofundado do *Organon* nas suas fontes e com o recurso aos

² Idem, p. 392.

comentadores antigos e medievais, explanando em múltiplas questões o conteúdo dos escritos lógicos do Perípatos. É ainda muito significativo que a parte dedicada aos *Segundos analíticos*, que contém a teoria da demonstração científica, tenha um desenvolvimento muito amplo, o que deve interpretar-se como uma preocupação em acentuar a concepção aristotélica da demonstração científica, como o exigia a defesa do dogma católico e a superação do cepticismo desencadeado pelas controvérsias religiosas do século XVI.

O apego a Aristóteles por parte dos Conimbricenses poderia ainda concretizar-se a propósito do conteúdo dos tratados que constituem a filosofia natural, cujo objecto é o estudo do *ens mobile* em geral e dos movimentos e móveis particulares.³ Nesse domínio, Aristóteles constituiu um extraordinário sistema do mundo, que dominou o pensamento dos vinte séculos seguintes e que está ainda presente no Curso Conimbricense. No entanto, a partir do século XVII, graças à experimentação e à fecundidade dos processos matemáticos, erigiu-se um edifício imponente e duma eficácia prática superior, que constitui o corpo das ciências físicas modernas. Nestas condições, era possível um acordo entre as duas físicas, a antiga e a moderna? A verdade é que muitas das conclusões dos tratados dos Conimbricenses sobre a física ou filosofia natural têm de ser consideradas caducas após a revolução científica da época moderna. Deste modo, um acordo entre as duas físicas mostrava-se impossível. O desacordo é mais radical no que respeita à física dos movimentos particulares. A distinção dos dois mundos de diferente natureza na antiga cosmologia com a existência em cada um deles de movimentos naturais específicos e a afirmação da centralidade e da imobilidade, no conjunto cósmico, do mundo sub-lunar eram pontos que a física moderna tendia a considerar como ultrapassados. Nestas condições, seria de esperar que os Conimbricenses fizessem pelo menos uma alusão ao novo paradigma heliocêntrico proposto por Copérnico, cuja obra, *De revolutionibus orbium coelestium*, seria já certamente por eles conhecida, pois tinha sido publicada meio século antes dos

³ Os Conimbricenses designam também o *ens mobile* por ‘corpus mobile’, ‘corpus naturale’ e ‘ens naturale’.

comentários ao *De coelo*. O facto é que os Conimbricenses silenciaram a nova hipótese cosmológica, o que só pode explicar-se – parece – pelo alheamento intencional a respeito duma teoria que, ao pôr em causa tão radicalmente a tradição, era julgada destituída de qualquer crédito. A tal ponto se elevou o propósito de fidelidade a Aristóteles nessa época!

*

Quanto à recepção de Aristóteles no século XVII, são incontáveis os materiais baseados nas suas obras, respeitantes sobretudo à lógica, à filosofia natural e à metafísica, se bem que a maior parte deles permaneça ainda inédita. No entanto, as postilas então produzidas permitem concluir que os temas e as doutrinas se apresentam desprovidos de originalidade, desenvolvendo-se segundo o modo estereotipado imposto pela escola jesuítica e sem o fulgor do século precedente. A norma era, pois, parafrasear os anteriores Conimbricenses, mas sem o recurso directo aos textos aristotélicos. Por outro lado, o modo rotineiro e sem novidade com que as doutrinas eram expostas tem certamente muito a ver com os constrangimentos do tribunal do Santo Ofício, que impediam uma revitalização dos conteúdos doutrinários na linha das novas ideias vigentes a nível europeu.

Assim, Aristóteles permaneceu em geral como mestre, quer no domínio da lógica (embora os aspectos formais desta comesçassem a ocupar um espaço e um interesse relativamente diminutos), quer no domínio da filosofia da natureza, no que respeita à explicação do mundo material e dos fenómenos psicológicos. É justo, porém, salientar que as novas descobertas científicas tiveram, episodicamente, alguma guarida, o que levou a uma actualização da filosofia natural e a pôr em causa certos aspectos particulares da física e da cosmologia aristotélico-escolásticas.

É pertinente invocar a propósito o nome de Baltasar Teles, autor duma *Summa universae philosophiae*, com a qual se propôs desterrar das mãos dos seus alunos os grossos volumes dos Conimbricenses do século anterior, simplificando-os.⁴ A

⁴ B. Teles, *Summa universae philosophiae*, Lisboa 1652, p 1.

verdade é que Teles, com o seu espírito inovador, na peugada de cientistas coevos, não teve dúvidas em pôr em causa ensinamentos tradicionais (como, entre outros, o da incorruptibilidade dos céus e o da diferença de natureza entre a matéria celeste e a terrestre), ironizando contra aqueles “a que ainda não chegaram as frequentes demonstrações que hoje fazem os matemáticos modernos”.⁵

Um outro jesuíta, Cristóvão Borri, italiano de nascimento e educação, que ensinou matemática em Coimbra, onde realizou também observações astronómicas utilizando o telescópio e outros instrumentos, escreveu uma *Collecta astronomica*, que revela uma intenção polémica declaradamente anti-peripatética, atacando teorias já caducas, na base dum conhecimento directo das obras de Copérnico, Tycho Brahe e Galileu, entre outros.

É a Soares Lusitano que se deve uma grande tentativa de actualização dos Conimbricenses, com a rectificação de várias noções por eles tomadas de Aristóteles. Este professor jesuíta, na realização do seu *Cursus philosophicus*, na parte consagrada à física, serviu-se pelo menos de 120 autores modernos,⁶ o que revela ter estado em contacto com a cultura coeva, a que aderiu no entanto com parcimónia, pois propôs-se tratar as questões de tal modo que “nem pareça desprezar as coisas antigas, quando verdadeiras, nem abraçar as recentes, quando falsas”.⁷ De qualquer modo, o espírito de inovação neste autor é muito limitado, como se comprova a propósito da polémica entre o geocentrismo e o heliocentrismo, face à qual, por razões teológicas, ele prefere acatar a velha doutrina.⁸ A verdade é que a escola jesuítica lhe cerceava o horizonte onde começavam “as perigosas especulações do século”.

Em António Cordeiro é que a contestação do passado se manifesta com maior amplitude, neste século. Ainda que este professor tenha procurado manter-se fiel, no fundamental, ao aristotelismo (traduzindo-se essa intenção no desejo, frequentemente expresso, de seguir de perto os Conimbricenses),

⁵ Idem, p. 474.

⁶ J. P. Gomes, “Crise da cultura em Portugal no século XVII?”. Lisboa: *Brotéria*, 33 (1941), pp. 289-296.

⁷ F. Soares Lusitano, *Cursus philosophicus*, II, Évora: 1701, p. 11.

⁸ Idem, pp. 329-330.

o certo é que manifesta simpatia por certas ideias modernas, que colheu directamente das obras dos autores jesuítas Onorato Fabri e Inácio Der-Kennis,⁹ referentes sobretudo a problemas gnosiológicos e de filosofia natural, ainda que em alguns casos essa modernidade deva ser tida como problemática no estado actual das investigações sobre o pensamento deste pensador jesuíta. De qualquer modo, no campo da filosofia natural, parece haver reflexos cartesianos, nomeadamente no conceito mecanicista dos fenómenos biológicos, com a explicação destes a partir dos movimentos da matéria, com a recusa da alma vegetativa e da sensitiva da tradição peripatética.¹⁰ E embora a alma racional como forma do corpo humano não seja posta em questão, não deixa de ser significativa a afirmação, noutros passos, da doutrina dos “espíritos vitais”, possuindo estes funções semelhantes às que lhes são atribuídas por Descartes na explicação mecanicista das interacções entre a alma e o corpo.¹¹ Tais doutrinas representam de facto um abalo nas concepções aristotélico-escolásticas sobre a matéria e a forma como princípios da mudança ou da transformação substancial dos corpos.

Mas as doutrinas físico-biológicas de A. Cordeiro apresentam-se em muitos casos obscuras e até contraditórias, pelo que os assomos de modernidade que delas transparecem são inconsequentes. Como quer que seja, estamos perante uma tentativa de encetar um diálogo entre a desvitalizada filosofia aristotélico-escolástica e as correntes modernas.

Este professor jesuíta, verdadeiro sinal de contradição na sua época, permaneceu, no contexto filosófico português, como um exemplo de inconformismo perante as ideias estabelecidas mas já caducas, ocupando uma posição de vanguarda na abertura a novas correntes, que no século seguinte irão ter uma expressão mais vincada e mais extensa.

⁹ M. Moraes, *Cartesianismo em Portugal: António Cordeiro*. Braga: Faculdade de Filosofia, 1966, pp. 81 ss.

¹⁰ A. Cordeiro, *Cursus philosophicus conimbricensis, II (In Phy.)*. Lisboa: 1713, n.ºs. 813-814, pp. 154-155; cfr. n.º. 776, p. 147.

¹¹ Idem, n.º. 3570, p. 665.

*

No século XVIII assiste-se a uma emancipação mais acentuada face a Aristóteles, embora variável consoante as matérias filosóficas e os agentes responsáveis pelo seu ensino. Mesmo dentro da Companhia de Jesus os responsáveis romanos tinham sancionado uma maior abertura às ideias modernas, que na época já não podiam ser de todo reprimidas e, antes de mais, na física. Daí que tenha começado a desenhar-se uma certa permeabilização à nova onda de progresso da ciência, não obstante algumas posições mais conservadoras, como a do jesuíta Silvestre Aranha, que está bem expressa nestas suas palavras: “Vendo eu aumentar de dia para dia a novidade da ideia cartesiana e que já em muitas partes se troca o Perípato pelo atomismo, não pude deixar de combater a descarada traição a Aristóteles, tomando a sua defesa onde quer que a ocasião se proporcionasse”.¹²

A nova mentalidade era aliás uma consequência do surto do pensamento iluminista, cuja vigência significou uma agitação intelectual deveras intensa e, por outro lado, libertadora, ainda que cheia de perplexidades e contradições.

A afirmação duma razão crítica, característica do Iluminismo, apresentou-se no seio do pensamento português como uma depreciação do designado “Seiscentismo” e dos conteúdos culturais da Segunda Escolástica (ou, por outras palavras, dum tipo de pensamento alicerçado em Aristóteles).

A lógica foi um dos domínios em que as críticas e as inovações mais se fizeram sentir. Já desde as primeiras décadas do século XVIII que, mesmo entre os chamados “antigos”, se tinha assistido a uma tendência para a simplificação das questões lógicas de natureza formal, motivo por que a lógica de Aristóteles, tal como ele a tinha concebido, perdeu grande parte do seu significado original. Um exemplo representativo é o do jesuíta Gregório Barreto, com a *Nova logica conimbricensis*. No entanto, continuou a dedicar-se muito interesse, no âmbito dessa disciplina, a problemas de natureza metafísica, por se reconhecer a sua importância para a teologia ou simplesmente por obediência a uma

¹² S. Aranha, *Disputationes metaphysicae*. Coimbra: 1740, Ad lectorem.

tradição multisecular. Este foi também o caso de Silvestre Aranha, que nas *Disputationes logicae* oferece um tratamento exaustivo e mesmo exclusivo de tais problemáticas.

Entre os “modernos”, porém, a consciência do progresso do saber, a necessidade de “examinar no tribunal da recta razão” as opiniões recebidas da tradição e uma concepção pragmática da filosofia levaram a propor um tipo de lógica diferente da tradicional, dado que esta se perdia em “inutilidades”, “argúcias” e “opiniões em que só têm lugar as ideias abstractas metafisicamente tratadas”, como refere Azevedo Fortes na sua *Lógica racional*, a primeira obra de lógica escrita em língua portuguesa.¹³ Compreende-se assim que neste autor (cuja posição pode considerar-se paradigmática) desde o início do seu compêndio a crítica da lógica dos “antigos” seja o tema dominante. “Há muitos anos que tenho reparado no pouco fruto que os estudantes tiram do ano que empregam no estudo da lógica que ordinariamente se ensina nas escolas. E, falando eu com muitas pessoas doutas e de claro juízo, todas convieram em que semelhante estudo mais servia para embaraçar e confundir as nossas ideias do que para aperfeiçoar as operações do nosso entendimento, que é o fim principal da lógica. As mesmas pessoas me asseguraram que tudo o que se costumava tratar nas ditas lógicas era fundado sobre ideias vagas e abstractas, movendo delas um grande número de questões ridículas e inúteis de entes de razão, universais e categorias, de que se deviam esquecer os que as tinham sabido, para depois poderem falar com os outros homens por termos claros e inteligíveis”.¹⁴ Daí a necessidade dum novo método de tratar a lógica, que fossa breve e útil, tornando a disciplina “sucinta e fácil”.¹⁵

Mas a crítica da lógica escolástica não significou necessariamente um menosprezo por Aristóteles, tanto mais que, no caso do autor referido, ele era considerado o “príncipe dos filósofos” e o “filósofo por antonomásia”.¹⁶ Foram os escolásticos que viciaram e

¹³ M. A. Fortes, *Lógica racional, geométrica e analítica*. Lisboa: 1744, p. IV.

¹⁴ Idem, p. I; cfr Dedicatória.

¹⁵ Idem, p. XX.

¹⁶ Idem, Antel., p. XII.

adulteraram o seu pensamento, pelo que “a filosofia que hoje se ensina nas escolas não é a mesma que Aristóteles nos deixou escrita”.¹⁷ E a verdade é que esta afirmação se coaduna com o modo insólito como era entendida a problemática lógica.

Na verdade, a lógica apresenta-se, naquele autor, extremamente simplificada. Assim: as categorias aristotélicas são reduzidas a duas, a substância e o modo da substância, à boa maneira cartesiana; as regras dos silogismos são reduzidas a três, não repugnando admitir apenas uma, “porque todas as mais são supérfluas”;¹⁸ as três figuras dos silogismos de que fala Aristóteles são completamente esquecidas, por serem desnecessárias e obrigarem a um laborioso estudo;¹⁹ a lógica do conceito ou do termo, como expressão dele, aparece substituída por uma teoria das “ideias”, com influências, algo confusas, tanto dos lógicos de Port-Royal como de Locke; a lógica modal é omitida; a teoria aristotélico-escolástica da demonstração científica é reduzida a uma simples página etc..

Esta grande simplificação, em obediência a um conceito pragmático do conhecimento, foi um ideal partilhado por outros autores, entre os “modernos”, designadamente por Luís António Vernei, que no *Verdadeiro método de estudar* escreve que, se tudo o que se ensina com o nome de “lógica” não conduz a julgar e a discorrer bem, então “não dá nenhuma utilidade, antes causa suma confusão”,²⁰ pelo que se deve estudar outra coisa mais útil, pondo de lado as subtilezas e os sofismas dos antigos. Esta *forma mentis* implicava um menosprezo pelas matérias com carga metafísica e um propósito de simplificação das de natureza formal, como as referentes ao *Perihermeneias* e aos *Analíticos*. E o facto é que Vernei, na *De re logica*, relega a silogística para um pequeno apêndice final, dedicando uma grande parte da obra a temas metodológicos acerca da investigação e da explicação da verdade, isto é, a assuntos alheios à lógica de Aristóteles.

A orientação prática dos tratados de lógica, ao arrepio da lógica aristotélica, acarretou algumas consequências que não se

¹⁷ Idem, p. X.

¹⁸ Idem, III, 4, p. 101; cfr. pp. 11^o-111.

¹⁹ Idem, III, 4, p. 111.

²⁰ L. A. Vernei, *Verdadeiro método de estudar*, vol. III, ed. de A. Salgado Júnior. Lisboa: Sá da Costa, 1950, pp. 41-42.

circunscrevem à sua simplificação. Uma delas tem a ver com o seu carácter psicologista. Na perspectiva psicologista, o objecto da lógica é o pensar, enquanto faculdade anímica, e não o puro domínio do pensamento. O psicologismo é um facto comum a todas as épocas, mas aparece acentuado a partir do século XVII e nomeadamente nos autores de Port-Royal, ao conceberem a lógica como a “arte de pensar”. Mas, mais que isso, a lógica tendia a reivindicar para si o estudo de todos os factos psicológicos que pudessem explicar a génese dos conceitos, dos juízos e dos raciocínios. A inclusão desta temática alheia à natureza formal da lógica foi, no meio intelectual português, praticada ainda por Azevedo Fortes. Segundo ele, “o objecto principal desta arte, são as faculdades da nossa alma – memória, inteligência e vontade”.²¹ Mas, pela explanação da doutrina deste autor, somos levados a concluir que também as outras funções psíquicas fazem parte do objecto desta disciplina. Tudo isto indica que a lógica está fortemente eivada de psicologismo – e no pior sentido da palavra. O relativo desinteresse dos historiadores contemporâneos pela lógica pós-renascentista reside precisamente na sua índole psicologista, com o acolhimento de temas extralógicos deste tipo e o consequente empobrecimento dos de carácter formal.²²

*

No mesmo século XVIII, no domínio da física tornou-se também evidente uma tendência marcante no sentido da inovação.

No século XVII, os escritos sobre filosofia da natureza tinham-se pautado, com raras excepções, pelos esquemas dos Conimbricenses do século anterior. Por outras palavras, Aristóteles permanecera como mestre no que respeita à explicação do mundo material e dos fenómenos psicológicos, ainda que as novas descobertas científicas tivessem tido, esporadicamente, alguma guarida, assistindo-se a uma emancipação cada vez mais acentuada face ao aristotelismo, por virtude do surto das “novas ideias”. Isso aconteceu mesmo entre alguns representantes da Escolástica vigente, que não permaneceram refractários às propostas da ciência coeva,

²¹ M. A. Fortes, *op. cit.*, I, 2, p. 5.

²² Cf. I. M. Bochenski, *Historia de la lógica formal*, ed. de M. Bravo Lozano. Madrid: Gredos, 1967, p. 271.

contanto que não colidissem com teses fundamentais da tradição que não podiam ser postas em causa.

De facto, entre os jesuítas, os responsáveis romanos da Companhia de Jesus, na 16ª Congregação Geral (1730-1731), tinham sancionado uma maior abertura às ideias modernas, que na época já não podiam ser reprimidas. Daí a convicção de que “aquela mais agradável erudição (pela qual na física, principalmente na particular, por meio de princípios matemáticos e experiências dos eruditos se explicam os mais notáveis fenómenos da natureza) não só não está em oposição com a filosofia escolástica, mas com ela concorda perfeitamente”.²³ Esta convicção determinou a reforma dos compêndios de estudo, que se apartaram, em boa medida, dos esquemas e dos ensinamentos do Perípato, motivo por que os jesuítas portugueses proclamaram o seu inconformismo com os velhos *Estatutos*. Em virtude disso, os superiores da Companhia de Jesus decidiram publicar, em 1754, o *Elenchus quaestionum*, que indicava aos mestres as questões que deveriam tratar no ensino da filosofia, admitindo em muitos casos a inclusão das ideias modernas, para que o sistema aristotélico pudesse ser corrigido. Não se tratava no entanto duma supressão formal de Aristóteles no seu todo, pois ficava-se ainda, quanto ao essencial, com o Aristóteles filósofo. O que se admitia era um eclectismo equilibrado no campo da física, que era afinal a atitude mais consentânea com a revolução científica do século.

Foram vários os autores jesuítas que, nesse domínio, deram passos significativos no sentido da modernidade, ainda que tenha sido cautelosa e crítica a adesão a posições que, pelo menos na aparência, ofendiam os princípios fundamentais da metafísica aristotélico-escolástica e da teologia.

Um dos inicianos que deu os primeiros passos na via dos “modernos” foi António Vieira (homónimo do grande orador seiscentista), que ensinou no colégio de Santo Antão de Lisboa. No seu *Cursus philosophicus*, sem menosprezar o estudo da metafísica e não aderindo no campo da lógica aos novos esquemas inspirados nos autores de Port-Royal e em Locke, mostra conhecer perfeitamente as filosofias mais vulgarizadas no tempo, que lhe

²³ Livro dos estatutos, provisões, privilégios e liberdades do Colégio das Artes, p. 138v.

permitiram uma tentativa, embora tímida, de modernização da física aristotélica, com o aproveitamento de doutrinas de Galileu, Descartes, Gassendi, Mersenne, Boyle, Malpighi e Newton, entre outros, socorrendo-se também, na exposição da psicologia e da biologia, das ideias sobre a anatomia e a fisiologia humanas como eram expostas pelos cientistas coevos.

Na Universidade de Évora, o primeiro defensor da filosofia renovada foi Sebastião de Abreu, embora o seu contacto com as correntes modernas não denuncie uma deserção total das filosofias tradicionais. De qualquer modo, a modernidade entrou em cheio na parte da sua obra consagrada à física geral e particular: com Locke reconhece que a essência do espírito e dos corpos é inacessível ao intelecto humano,²⁴ considerando apenas provável a explicação dos peripatéticos; mostra conhecer a doutrina monadológica de Leibniz, bem como a de Newton sobre o espaço;²⁵ alinha com Newton na afirmação da existência do vácuo, contra Descartes e Aristóteles;²⁶ não lhe era estranha a teoria de Torricelli baseada na experiência com a coluna de mercúrio;²⁷ e reconhece a Descartes o grande mérito de ter posto em dúvida muitas opiniões correntes do domínio da física, ainda que não aceite que a natureza da matéria seja redutível à extensão.²⁸

Um outro exemplo característico de aristotelismo renovado é Inácio Soares, professor do colégio de S. Paulo, de Braga, que na *Philosophia universa eclectica*, embora sem os entusiasmos dos antiperipatéticos mais convictos, manifesta o rumo que o ensino filosófico se propunha trilhar entre os jesuítas, no diálogo com as novas correntes da ciência.

As intenções reformistas dos inicianos atingiram o ponto mais elevado na obra do professor jesuíta mais familiarizado com o movimento científico e filosófico do tempo, Inácio Monteiro, que na *Philosophia libera* confessa ter percorrido e superado sucessivamente Aristóteles, Descartes, Gassendi e Newton, para concluir que nenhum sistema pode arrogar-se o direito da verdade

²⁴ S. de Abreu, *Conclusiones ex universa philosophia*. Évora: 1754, p. 34.

²⁵ Idem, pp. 37 e 38.

²⁶ Idem, p. 39.

²⁷ Idem, p. 51.

²⁸ Idem, pp. 4 e 34.

total e que só o eclectismo é garantia dum pensamento livre, pois “a verdadeira filosofia é a eclética e o verdadeiro filósofo aquele que, amando a liberdade de pensar, se não sujeita ao despotismo intelectual de homem nenhum”.²⁹ E, dando mostras da rejeição das explicações qualitativas aristotélico-escolásticas dos fenómenos físicos e biológicos (que invocavam as formas substanciais e accidentais), escreve no *Compêndio dos elementos de matemática*: “A física verdadeira e que nestes tempos se cultiva não são os entes de razão, as possibilidades e as quimeras dos antigos, ociosas subtilezas do entendimento humano. Estudamos hoje a natureza pela observação e pelo cálculo. Os entes de razão não se medem por geometria; porém, esta ciência é o fundamento dos conhecimentos físicos que fazem o corpo da física moderna”.³⁰

Entre os oratorianos a tendência antiperipatética e os voos no sentido da modernidade foram ainda mais acentuados, designadamente com João Baptista, certamente por influência de Vicente Tosca, oratoriano espanhol. Com ele é visível uma abertura face às doutrinas de Descartes, Gassendi, Locke e Newton, entre outros, relativas aos princípios gerais da matéria, aos fenómenos astronómicos, às espécies de corpos terrestres e suas propriedades, à natureza da alma e do corpo humano e suas relações. Dentro desta tendência, em função dos dados que as mais recentes experiências científicas possibilitavam, muitas teses da física e da metafísica tradicionais foram definitivamente rejeitadas, se bem que, pelas suas implicações teológicas, o problema das formas substanciais e accidentais dos corpos tenha sempre constituído uma dificuldade embaraçosa.

Mas, entre os oratorianos, as inovações tiveram naturalmente limites. Nos domínios da lógica e da metafísica os temas versados continuaram a ser por vezes os tradicionais, com desenvolvimentos semelhantes aos que se deparam nos autores jesuítas. Nomeadamente João Baptista, na *Philosophia aristotelica restituta*, ainda que tenha expressado o propósito de abreviar e suprimir assuntos supérfluos, não deixa de conceder mais duma

²⁹ I. Monteiro, *Philosophia libera seu eclectica rationalis et mechanica sensuum*, II. Veneza: 1774, pp. 4-6.

³⁰ I. Monteiro, *Compêndio dos elementos de matemática*, vol. I. Coimbra: 1754, Prólogo ao leitor.

centena de páginas, longas e densas, ao problema dos universais; por outro lado, o intuito de “restituir” Aristóteles é fundamentalmente um pretexto para provar que muitas das doutrinas dos modernos já se encontram no Estagirita, embora este não tenha de ser seguido à letra naquelas questões para as quais as novas experiências tinham encontrado soluções mais convincentes.

Com Luís A. Vernei é que a física aristotélica caiu totalmente em desfavor, porque “pela maior parte funda-se em suposições e não em provas”.³¹ Daí o acolhimento da metodologia de Newton, o que significava uma oposição ao “espírito de sistema” e às tentativas da razão em traçar planos do universo apenas hipotéticos e não baseados na experiência. O produto da opção pelos preceitos metodológicos newtonianos foi a realização da *De re physica*, que constitui um repositório do saber físico da época, sem transigência com as construções empiricamente infundadas dos peripatéticos, pois “quem recebe as experiências e, em virtude delas, quer discurrir, deve renunciar ao Perípato” e “quem abraça o Perípato deve renunciar às experiências”.³²

*

Finalmente, quanto à metafísica, ela continuou a ser em grande medida a ciência do “transcendente” (as divergências surgiram no que respeita à sua divisão). É sabido, porém, que o século XVIII manifestou, a nível europeu, a propensão para rejeitar a metafísica tradicional, carregada duma herança ontológica incompatível com as novas exigências críticas. Mas, condenada como fantasmagoria da transcendência, a metafísica foi recuperada como análise ideológica do conhecimento, incidindo sobre o estudo do espírito humano, não para lhe descobrir a natureza, mas para conhecer os seus poderes e os seus limites. O primeiro que explorou este domínio fundamental do conhecimento foi Locke, que reduziu a metafísica a uma física experimental da alma. Na sua peugada estão os nomes de Condillac e Hume. E a crítica kantiana da metafísica situa-se também na via aberta pelo *Essay* de Locke.

A par desta metafísica incidindo sobre os fundamentos da

³¹ L. A. Vernei, *Verdadeiro método de estudar*, p. 201.

³² *Idem*, pp. 183-184.

subjectividade cognoscitiva, o século XVIII considerou uma outra, respeitante à elucidação do saber acerca da realidade. É esta concepção que, no seio do pensamento português, está também presente em Vernei, para quem o objecto principal da metafísica está em “estabelecer as proposições gerais ou as primeiras verdades pertencentes a todas as disciplinas”.³³ Por outras palavras, a metafísica propõe-se definir com clareza e precisão certos nomes sobre os quais uma ciência se apoia, pondo de lado as especulações subtis dos escolásticos. “Toda a metafísica útil se reduz a definir com clareza alguns nomes de que se servem os filósofos e a entender e perceber bem alguns axiomas ou proposições claras que pertencem aos ditos. E isto, em qualquer parte que se faça, deve-se compendiar muito e explicá-lo em poucas palavras, se quer que seja útil”.³⁴ A metafísica é assim um *lexicon* filosófico, podendo dizer-se que constitui “os prolegómenos a todas as ciências”.³⁵ Todas as disciplinas se servem de nomes como “essência”, “substância”, “causa”, “efeito”, “finito”, “infinito”, “ordem”, “fim”, etc., que a metafísica deve definir claramente, prescrevendo também certas regras para usá-los correctamente. Deste modo, a metafísica tornou-se uma teoria geral da ciência, ou antes de cada ciência, reduzida às suas proposições fundamentais. Esta acepção da metafísica é característica de muitas reflexões surgidas na época do Iluminismo, que se propunham dilucidar a questão das “primeiras verdades”, procurando esclarecer, dum modo claro e preciso, as afirmações fundamentais dos diversos saberes.³⁶

*

Após a expulsão dos jesuítas e a reforma pombalina da Universidade (1772), foi eliminada radicalmente dos currículos

³³ L. A. Vernei, *De re metaphysica ad usum lusitanorum adolescentium*, II, 5. Lisboa: 1765, p. 44. Posição semelhante é a de Teodoro de Almeida (*Recreação filosófica ou diálogo sobre a metafísica*. Lisboa: 1792, p. 10)

³⁴ L. A. Vernei, *Verdadeiro método de estudar*, pp. 155-156.

³⁵ L. A. Vernei, *De re metaphysica*, p. 45.

³⁶ Cf. D'Alembert, “Essais sur les éléments de philosophie ou sur les principes des connaissances humaines”, in: *Oeuvres*, t. I, XV. Genebra: Slatkine Reprints, 1967, pp.294-295.; *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Artigo “Métaphysique”.

escolares a proeminência que, em certos meios, Aristóteles ainda mantinha. As preocupações filosóficas moveram-se no sentido duma independência intelectual, requerida pelo experimentalismo e pelas práticas científicas de observação da natureza que se procuraram impor a nível universitário. Mas, por isso mesmo, acabou por vigorar um eclectismo de raiz empírico-sensista, isto é, um tipo de filosofia que sobrevalorizava o conhecimento sensível, pois esta era a opção mais adequada à nova mentalidade, voltada para o cultivo das ciências.³⁷ Assim se compreende que o empirismo de Locke tenha aparecido combinado com o sensismo de Condillac. E foi de facto esta tendência que acabou por impor-se no meio intelectual português, temperada pelo remanescente espiritualismo escolástico e pelo racionalismo de Leibniz e de Wolff. É assim significativo que o marquês de Pombal tenha feito adoptar, na Faculdade de Filosofia, as *Instituições da lógica* de Genovesi, em que a componente sensista predominava.

Esta situação significou naturalmente um estreitamento das opções filosóficas nos finais do século. Por essa razão, a produção intelectual entrou em franco marasmo, a que não foi também estranha a convulsão política em que Portugal mergulhou desde então até ao triunfo liberal de 1834.

³⁷ A. C. Homem, *Do "Iluminismo" ao positivismo*. Coimbra: 1981, pp. 13-14.

Heidegger e Aristóteles

Benedito Nunes*

Na carta ao padre William J. Richardson, incluída como introdução ao livro desse jesuíta,¹ Heidegger explica-lhe que ao ler a obra de Brentano, *Das múltiplas significações do ente em Aristóteles*, a qual traz como epígrafe a sentença *tò ón légethai pollachos* (possui o ente múltiplas acepções) do livro IV (Delta) da *Metafísica* de Aristóteles, ter-se-ia indagado, como poderia fazê-lo qualquer estudante arguto de Filosofia, qual era dessas acepções a mais fundamental:

“O ser se diz do acidente ou da essência [...] O ser por essência recebe todas as acepções, que são indicadas pelos tipos de categorias, pois os sentidos do ser igualam, em número, essas categorias. Assim, pois, entre os predicados, uns significam a substância, outros a qualidade, outros a quantidade, outros a relação, outros a ação ou a paixão, outros o lugar e outros o tempo, e a cada uma dessas categorias corresponde um sentido do ser [...] Ser e é significam ainda que uma proposição é verdadeira, não ser que ela não é verdadeiramente mas falsa tanto para a afirmação como para a negação [...]

Finalmente, ser e o ser significam também ora o ser em potência ou o ser em entelêquia das diferentes espécies de seres de que falamos”.²

* Professor da Universidade Federal do Pará (UFPA).

¹ Richardson J., S. J., *Heidegger - through Phenomenology to Thought*, 3ª edição (bilingüe), pp. X-XI, The Hague, Martinus nijhoff, 1974.

² *Metafísica*, cap. 7, livro D.

Em qual, pois, dessas acepções, reside a simples e unitária significação que prevalece sobre as demais? Aristóteles não poderia ter feito outra indagação.

Repetindo a provável indagação do Estagirita, a pergunta de Heidegger abriria a trilha que o conduziu, em seus seminários e cursos, de 1921 a 1922, a uma incessante investigação dos escritos de Aristóteles, que correu paralela à construção de seu próprio pensamento. Em 1921 daria uma direção ontológica à vida fáctica interpretando o *practicum* fenomenológico em relação ao *De anima* de Aristóteles. No semestre do inverno de 22-23, ministrou um seminário sobre a *Ética a Nicômaco*, base de um projetado livro de que escreveu a introdução, e que receberia o novo título de “Indicação da situação hermenêutica”, onde, pela primeira vez, teria desenvolvido a noção de contexto interpretativo. Um terceiro curso, ainda em 22, formula indagação sobre as motivações e a direção da pesquisa ontológica: é o “Interpretações fenomenológicas de Aristóteles, Ontologia e Lógica”. Finalmente, no mesmo ano, a Introdução (*Einleitung*) ao livro sobre Aristóteles tomou o título de “Indicação da situação hermenêutica”, onde já se fala em “ontologia fundamental” e se anuncia uma “destruição da história da ontologia”.

Nesse esforço de construção de seu pensamento em pugna com a interpretação de Aristóteles, Heidegger discutiria a *ousia* como “significação simples e unitária” atribuída pelo filósofo grego ao ser, juntamente com as noções de *dynamis* e *enérgeia*, que lhe são correlatas, em pelo menos dois trabalhos fundamentais: Aristóteles, *Metafísica* 1-3 (Da essência e realidade da força), 1931 e *A Física em Aristóteles*, 1958.³

A *Física* de Aristóteles, que é também “metafísica”, enquanto saber acerca da *physis*, é, do ponto de vista de Heidegger, “o livro de fundo da Filosofia ocidental”, não apenas por que estuda o movimento como um aspecto das coisas, mas por tomar o movido como “aspecto fundamental do ser”. A *physis* é a causa, o princípio, *arché* do movimento. Passagem da potência ao ato na gênese, na

³ Aristoteles, *Metaphysik*, 0 1-3, *Gesamtausgabe*, Band 33, Vittorio Klostermann, 1981. *Die Physik bei Aristoteles* (A Física em Aristóteles) - Ce qu'est et comment se determine la physis, trad. De François Fédier, in *Questions II*, Gallimard, 1968.

produção do que existe, dando-lhe ingresso, portanto, na presença ou no aberto, através da forma (*morphé*) em que se desdobra, a *physis*, realizada (*énérgieia*) no ser de um ente (*dynamis*) segundo a sua possibilidade, como *entelécheia*, é um gênero do ser e não do ente. E como tal, a *physis* é *ousia*.

Discutindo e interpretando Aristóteles, Heidegger, entre outros empréstimos, se reapropriou do livro VI da *Ética a Nicômaco* e do livro “theta” (IX) da *Metafísica*, dos quais hauriu, segundo a tese de Jacques Taminiaux, a diferença aí exposta entre *poiesis* e *praxis*.⁴ A primeira se apresenta como “o mundo da cotidianidade”, onde, conduzido pela preocupação, o *Dasein* existe de maneira imprópria, à semelhança dos objetos ou coisas (*Vorhanden*) com os quais se confronta, e a segunda como atividade do agente, inclusiva de seus próprios fins, que articula o presente ao passado. Enquanto aquela se cumpre no fazer, na produção da obra, a última se rege pelos fins da atividade do agente. “Tem-se o direito de pensar, escreve Jacques Taminiaux, que essa meditação aristotélica do que é particular à *praxis* e do que a diferencia da *poiesis* [...] é reapropriada por Heidegger na ontologia fundamental, a que ela confere sua articulação”. A oposição entre os dois conceitos abasteceria a distinção entre o existir inautêntico do *Dasein*, preocupado com os úteis de que se vale no mundo circundante do cotidiano (*poiesis*) e o existir autêntico do mesmo *Dasein*, abandonado diante de si mesmo como do mundo que o angustia.

Vê-se, pois, que Heidegger discutiu Aristóteles colocando-o no cerne de seu pensamento. Por isso, a assimilação das noções de *poiesis* e *praxis* e o assentamento do sentido ontológico da *physis* como *ousia* nada mais foram do que episódios significativos do regime de constante assimilação crítica de Aristóteles por Heidegger, que se intensificou na fase inicial, em seus cursos sobre o filósofo grego, cujas idéias principais, expostas em conjunto e de acordo com a hermenêutica da facticidade, estão resumidas no texto já citado, que elaborou em três semanas, em 1922, para assegurar a obtenção do posto de professor em Marburgo,

⁴ Jacques Taminiaux, “La réappropriation de l’Éthique a Nicomaque”, in *Lectures de l’Ontologie fondamentale (essais sur heidegger)*, Jérôme Millon. Grenoble: 1955.

e por ele enviado a Paul Natorp: *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles — quadro da situação hermenêutica* (*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles — Anzeig der Hermeneutischen Situation*).⁵

A interpretação de Aristóteles é, neste escrito, inseparável da situação hermenêutica, de seu horizonte definido pelo ponto de vista e a orientação do olhar dirigido para a pesquisa filosófica em sua dimensão ontológica. E qual é o objeto dessa pesquisa senão o *Dasein* humano (*das menschliche Dasein*) “interrogado em seu caráter de ser”? Essa interrogação já focaliza a vida fáctica (*faktischen Leben*) no desdobramento de seu ser temporal, com o que *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles* nos oferecem um esboço da ontologia fundamental ou um primeiro apanhado da conceptualística de *Ser e tempo*. Mas é o objeto da pesquisa assim definido que possibilita e circunscreve a interpretação. Sem a mobilidade da vida fáctica, com a sua circunspecção, com o seu horizonte histórico, a sua “decadência” e a volta sobre si mesma no enfrentamento da morte, não teríamos a problemática filosófica que orienta o olhar interpretativo no trabalho empreendido por uma hermenêutica fenomenológica da facticidade, a qual parte de uma situação prévia facticial com o fim de explicitá-la. E que só poderá fazê-lo a contento se desembaraçar o caminho a trilhar da tradição doutrinária filosófico-teológica, como aquela que, implicando numa concepção do homem e da vida, se originou de São Paulo, de Santo Agostinho e de Lutero. Essa concepção enraiza-se na Física, na Psicologia, na Ética e na Ontologia aristotélicas, mas em função de uma escolha interpretativa determinada:

“À luz do problema da facticidade, tal como antes foi colocado, Aristóteles não representa apenas a elaboração concreta e a culminância da filosofia que o precedeu: em sua *Física*, Aristóteles, com efeito, acede a um novo ponto de partida principal e fundamental de que procedem a sua ontologia e a sua lógica”.⁶

⁵ Trans Eur repress, Mauvezin, 1992.

⁶ *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles*, p.33.

Amparado na situação hermenêutica, Heidegger atribui ao *nous*, nas *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles*, o entendimento de *sophia* e *phronesis*; é o *nous* que lhes desoculta a verdade enquanto *alétheia*. Depois de desvincular Aristóteles da teoria do juízo, que se lhe atribuiu, Heidegger nos alerta sobre o caráter de desencoberto do verdadeiro e da imediatidade da *aisthesis*, dotada de intencionalidade originária. Do mesmo modo, o *logos* “deve ser tomado em seu caráter intencional próprio” de *apophánsis*. O *nous* é entendimento que se efetua no *logos* - entendimento “que cada vez proporciona pura e simplesmente o aspecto dos objetos”. Mas tudo isso, como Filosofia, Aristóteles elaboraria a partir da “mobilidade facticial” da vida com que Heidegger determina a sua situação hermenêutica particular. Interpretar Aristóteles é assimilá-lo ao seu próprio pensamento. Heidegger incorpora o filósofo grego, convertido num fenomenólogo, que lhe facultou, com a leitura do livro VI da *Ética a Nicômaco*, em primeiro lugar o descobrimento da *alétheia*.

“Um estudo renovado dos tratados de Aristóteles (em particular do livro IX da *Metafísica* e do livro VI da *Ética a Nicômaco*) permitiu ver *aletheúein*, declara Heidegger na sua carta ao padre Richardson, como o abrir sem encobrimento e de caracterizar a verdade como o aberto sem encobrimento de que procede todo “mostrar-se” do ente [...] Quando o olhar penetra na *alétheia*, como não encobrimento, o que isso deixava reconhecer era o traço fundamental da *ousia*, do ser do ente: **a presença** (*Anwesenheit*)”,⁷ o significado da *ousia*, para os gregos, “orientada somente para uma dimensão do tempo, o presente, segundo o modelo das coisas manejáveis”.⁸

Esse descobrimento tê-lo-ia levado a “uma mais profunda compreensão da fenomenologia, o *logos* do *phainesthai*, que exerceu um papel direcional nesse desenvolvimento de suas intuições. A compreensão da *alétheia* como desocultamento, por sua vez, preparou o reconhecimento do traço fundamental da *ousia*, ser dos entes, como presença.”⁹ Atente-se, porém,

⁷ Carta a Richardson, op. cit., p. XIII.

⁸ “What did Heidegger find in Aristotle?” In Theodores Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, p. 230, University of Chicago Press, 1993.

para o fato de que tal descoberta era contrária ao “ver” fenomenológico de Husserl, que exigia a renúncia da interrogação dos grandes pensadores para esclarecer a discussão. Graças a essa nova compreensão, a fenomenologia podia assegurar, como Walter Brogan insiste em dizê-lo, o direto alcance da verdade, independentemente da proposição.¹⁰

Num de seus cursos de Lógica dedicado à investigação das relações entre *logos* e *alétheia*, Heidegger distinguiria a verdade que as proposições acolhem da espécie noética de verdade da qual Aristóteles trata, “e que desvela o *arché*, do qual os entes emergem respondendo pelo ser deles [...] Aristóteles chama essa *alétheia*, esse modo de desvelamento, o pensar filosófico – *he theorei to on he hon* –, uma sustentação do ente como ser, um deixar os entes serem vistos como ser. O conhecimento filosófico é, em parte, um simples colocar-se na presença do ser. Aristóteles diz que nenhuma falsidade ou decepção é possível nesse modo noético de ver, nesse puro *Hinsehen*”.¹¹

Não há, portanto, simples incidências aristotélicas nas filosofia heideggeriana, que está embebida em Aristóteles, mesmo quando o critica. Sabendo-se que Heidegger não apenas estudou a *Metafísica* do pensador grego, mas também a sua *Retórica* e a *Ética a Nicômaco*, e que o ato de traduzi-lo era indistinto desse estudo – e tal simbiose de tradução e compreensão valeria não só para Aristóteles como para a interpretação dos pré-socráticos e de Platão, que o filósofo germânico investigou –, lícito nos é concluir que o todo do pensamento aristotélico entranha-se, desde a fase de formação, na filosofia dele. Mas esse entranhamento não é, como se poderia concluir dos exemplos anteriores dados, o produto de uma simples incorporação sem debate. Houve entre os dois pensadores confrontos e desencontros mesmo quando se encontraram.

Pretendo, no que segue, referir-me a esses confrontos

⁹ “What did Heidegger find in Aristotle?” In Theodores Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, p. 228, University of Chicago Press, 1993.

¹⁰ Walter Brogan, “The place of Aristoteles in the development of Heidegger's phenomenology”, in *Reading Heidegger from the star, Essays in his earliest thought*, edited by Theodore Kisiel and Jonh von Buren, Suny Series, State University, New York Press, 1994.

¹¹ Walter Brogan, *idem*, p. 217/218.

subsistentes na obra madura de Heidegger, que os absorveu inclusive em *Ser e tempo*, onde subsistem pontos de incidência do pensamento do Aristóteles, ora aceitos ora contestados, ora assimilados ora em discrepância ao heideggeriano.

As discrepâncias ocorrem quase sempre ao defrontar-se Heidegger com os diversos contributos de Aristóteles sedimentados historicamente pela tradição, principalmente por aquela fixada no séc. XIII, com a Escolástica e seu conseqüente prolongamento moderno herdado por Kant. E quase sempre, também, um novo encontro se dá entre eles a cada desencontro, porque ao traduzir o Estagirita, o pensador alemão, tentando restaurar-lhe a originalidade grega, pretende deslocar os sedimentos históricos depositados pela tradição, tendendo, desde os confrontos iniciais, a recuperar o sentido prístino de suas palavras essenciais, como *alétheia* e *ousia*.

Nos parágrafos de *Ser e tempo* (1, 4, 5, 6, 7, 42 e 80), aqui tratados não especificamente, mas segundo a generalidade da matéria neles versada, o confronto ficou registrado tanto a respeito do ser como a respeito da verdade. Reconhece Heidegger que estatuiendo o ser como o mais universal dos conceitos, Aristóteles firmou-o, “sobre uma base fundamentalmente nova” na medida em que deu por suporte desse universal a unidade da analogia; a despeito disso, porém, como ainda nos diz o parágrafo 1, não conseguiu deslindar a obscuridade das relações categoriais implicadas nessa unidade. Entretanto, a ontologia antiga só em Aristóteles alcançou o mais alto ponto de seu desenvolvimento, quando, ao interrogar-se sobre o ser, esse pensador o circunscreveu pelo perceber do que tem diante de si e interpretou-o como *ousia*, o que Heidegger, por sua vez traduz interpretativamente como **presença** (*Anwesende*).¹²

Perguntar “o que é o ente (*ti to on*), objeto de todas as pesquisas presentes e passadas, diria o primeiro dos dois pensadores, problema sempre a resolver, equivale a indagar: o que é *ousia*?”¹³ Mas na resposta de Aristóteles, o tempo, jogo de

¹² Vide par. 6 de *Sein und Zeit*, (achte unveränderte Auflage): “O problema de uma destruição da história da ontologia”.

¹³ Aristóteles, *Metafísica*, livro Z, 1028b, pela edição francesa em dois tomos a cargo de J. Tricot (Paris: Vrin, 1974).

criança a que se referiu Heráclito, introduziu-se à sua revelia, conformando o ente com *ousia* pelo presente, um dos êxtases da temporalidade, justificando o trabalho heideggeriano, previsto em *Ser e tempo*, de destruição da história da ontologia, ou seja, a prática da exegese negativa, que consiste em escavar, mediante a renovada tradução das palavras gregas, as bases sedimentadas na tradição das diversas concreções – a **idea** de Platão, a **ousia** aristotélica, a **quidditas** escolástica, o **pensamento** em Descartes, a **vontade** em Fichte e Hegel, a **vontade de potência** em Nietzsche – que constituem os eminentes tópicos da história do ser desenvolvida numa segunda fase do pensamento de Heidegger, posteriormente à ontologia fundamental, arquitetada em *Ser e tempo*. Dentro desse quadro da história do ser, restituir-se-ia à *ousia* a sua carga temporal, sem desvalorizar-se o conceito respectivo, herdado pelos escolásticos e por eles reelaborado, como essência ou *quidditas*, que não nos compete aqui examinar.

Passamos a um outro plano do confronto, onde o acordo se converte em aliança. Pressupondo que a tradução de *ousia* como presença lhe permitiria aceder ao estado da ontologia aristotélica anterior à interpretação escolástica, Heidegger termina por aliá-la à sua própria ontologia fundamental. Pois não autoriza a ontologia aristotélica a descoberta, por intermédio da *aisthesis* e do *noein*, que constituem a alma, do ser de todos os entes? O reconhecimento do parentesco da psiqué humana com todos os entes, implícito a essa descoberta, deixaria espaço aberto para que, em *Ser e tempo* se reforçasse a preeminência ôntico-ontológica do *Dasein*, como traço de identidade da ontologia fundamental:

“A preeminência ôntico-ontológica do *Dasein* se percebeu logo, sem que por isso se chegasse a apreender o *Dasein* mesmo em sua genuína estrutura ontológica e nem sequer a considerá-la um problema orientador. Aristóteles disse: *he psiché ta onta pós estin*, “a alma (do homem) é de certo modo os entes”; a “alma”, que constitui o ser do homem, descobre, em seus modos de ser, a *aisthesis* e a *noesis*, todos os entes no duplo aspecto do “que é” e do “como é”, quer dizer, sempre, também, em seu ser”.¹⁴

¹⁴ *Sein und Zeit*, § 4.

Se, nesse passo, Aristóteles contribui para a Analítica do *Dasein*, a ontologia fundamental se entrosando à ontologia aristotélica, mais ainda se reforçaria a colaboração de Aristóteles no conceito de *logos*, sem sacrifício de seus precedentes platônicos. Heidegger já aborda em seu curso “Ontologia e lógica”, mostrando-nos aí que, no pensamento do filósofo grego, o problema do ser é inseparável desse conceito.

Logos é linguagem como fala (*die Rede*), em que se torna manifesto, visível, aquilo de que se fala a outrem. A esse permitir ver mostrando-o, função da fala enquanto *logos*, chamou-o Aristóteles de *apophánsis* – para Heidegger o que precede o juízo e que, identificando-o logicamente, fundamenta a síntese do predicado com o sujeito que nele se opera. Também estaria na coesão do *logos* como linguagem, a que a visibilidade apofântica, o permitir ver algo como algo, dá plena franquia, o intróito heideggeriano, no parágrafo 40 de *Ser e tempo*, à noção de verdade enquanto *alétheia*.

Somente por que é um permitir ver, pode o mesmo *logos* ser verdadeiro ou falso:

“O ser verdadeiro do *logos* com *apophánsis* é o *aletheúein* no modo do *apophainesthai*: permite ver um ente – retirando-o do estado de oculto – em seu estado de não oculto. A *alétheia*, equiparada por Aristóteles com *pragma*, *phainomena* [...] significa “as coisas mesmas”, o que se mostra, os entes no “como” de seu “estado de descoberto””.¹⁵

Por isso mesmo não procede de Aristóteles a conceituação da verdade, como *adaequatio intellectus et rei*, pela qual se o responsabiliza, e que firmada foi pelos escolásticos. Muito pelo contrário, *apophainesthai* implica “num extrair de seu ocultamento o ente de que se fala e permitir vê-lo, descobri-lo como não oculto”. Até aqui a interpretação de Heidegger vai sempre a par e passo de Aristóteles, caminhando ao encontro dos legítimos significados de sua teses.

¹⁵ *Sein und Zeit*, § 44.

Em contraste com esses encontros é que sobressai o desencontro de ambos em torno da questão do tempo, já embutida na maneira de Aristóteles conceber o ser, e que, compartilhando da cecidade ao temporal característica da ontologia grega, foi por ele expressamente tematizada no livro D da *Física*, que é “a primeira interpretação detalhada desse fenômeno que nos foi transmitida”,¹⁶ a qual Heidegger, com o escopo de deslindar os fundamentos temporais da ontologia antiga, interpretará por sua vez, iniciando o exame desse livro, ainda em 1924, na conferência “O conceito de tempo”. A continuação do mesmo exame, que deverá ser feita na terceira seção da segunda parte jamais publicada de *Ser e tempo*, conforme anunciado em sua introdução, só viria a efetivar-se no curso sob o título de “Problemas fundamentais da fenomenologia”, ministrado no segundo semestre de 1927.

Por duas vezes, na conferência sobre o conceito de tempo, de 1924, Heidegger refere-se à conceituação de Aristóteles constante de seu mencionado livro D da *Física*: primeiramente quando destaca o nexa do tempo com o movimento, depois quando focaliza o **agora** enquanto elemento que garante esse nexa, acrescentado a essa análise, como aspecto novo, concordante com a concepção aristotélica mas não dela explicitável, o apresentar-se, mediante esse mesmo **agora**, do tempo no relógio. “A determinação elementar que produz o relógio como tal não é a indicação da duração – da quantidade de tempo que escoar presentemente – mas o fato de fixar duravelmente o **agora**.”¹⁷ Essa fixação, que independente da revolução solar, remete-nos ao “relógio que a existência humana (*menschliche Dasein*) sempre possui”, porque, conforme esclarece o parágrafo 81 de *Ser e tempo* (1927), onde essa explanação daquele escrito prematuro encontrou amplo desenvolvimento, o ponteiro móvel do mostrador indicando números, com o que sempre relaciona o anterior com o posterior, indica algo, segundo a retenção e a expectativa nossa, pressuposta por essa relação: o tempo, como o numerado que se mostra no

¹⁶ *Sein und Zeit*, § 6.

¹⁷ *Le concept de temps* (1924), L’Herne, Martin Heidegger, p. 29. Paris: 1983. A tradução para o Português (Marco Aurélio Werle, *O Conceito de tempo e A questão da técnica*) data de 1997. *Cadernos de Tradução*, 2, Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo.

curso desse movimento repetitivo.

Ora, essa conceituação diverge, ao extremo, da concepção heideggeriana do tempo como temporalidade. Mas cada desencontro de Heidegger com Aristóteles prepara um novo encontro entre eles. Pois o que aí se descreveu é a compreensão cotidiana, pública, do tempo, que usamos e com que contamos, através dos úteis que nos circundam e que nada mais é do que “a interpretação ontológico-existencial da definição que Aristóteles dá do tempo: “o numerado do movimento que se mostra dentro do horizonte do anteriormente e do posteriormente”¹⁸. E como por essa definição podemos reencontrar a temporalidade, o desencontro que ela traduz é o encaminhamento para um novo encontro.

Em “Problemas fundamentais da fenomenologia” expõe-se, cuidadosa e minuciosamente, como não se fez no tratado de 1927, a análise aristotélica do tempo, uma das mais notáveis do Estagirita, de que resultou aquela definição. São bem conhecidos os seus passos principais: a negação de que o tempo seja movimento, porque este se encontra unicamente na coisa que muda, depois a afirmativa de que não há tempo sem movimento, porque quando não percebemos o movimento, não percebemos o tempo, e finalmente, dado que o movido vai de um ponto de partida a um ponto de chegada, e que a grandeza é contínua, a relação entre o anterior e o posterior pela qual conhecemos o movimento, permite determinarmos o tempo como o seu número:

“Aristóteles fala de *aritmōs kinēseos katà tō protéron kai usteron*. O que traduzimos: o tempo é um (número) numerado quanto ao movimento vindo ao encontro na ótica do antes e do depois, no interior do horizonte do anterior e do posterior. O tempo não é somente o que no movimento é numerado, mas que o é na medida em que o movimento é considerado na perspectiva do antes e do depois, quando seguimos seu curso enquanto movimento. O horizonte em questão é o do anterior e do posterior [...] Aristóteles diria: o tempo é o número do movimento vindo ao encontro no horizonte do tempo (do ântero-posterior). Ora, isso equivale a dizer: o tempo é qualquer coisa que vem ao encontro no horizonte do tempo”¹⁹.

¹⁸ Trata-se da intratemporalidade.

¹⁹ *Die Grundproblem der Phänomenologie*, p. 341.

Passemos, agora, à interpretação heideggeriana.

O primeiro ponto a destacar é que Aristóteles afirma exatamente que o tempo é *arithmos kinéseos*, um número do movimento—ou que o movimento tem um número que é o tempo—sendo porém o movimento tomado na perspectiva do antes e do depois, “quando seguimos seu curso enquanto movimento”. Mas o antes e o depois, o anterior e o posterior, já são temporais, e assim introduzindo-se antecipadamente o tempo na definição, teríamos uma definição tautológica:

“Talvez que a definição aristotélica do tempo não seja uma tautologia e que ela se limite a focar a estreita conexão do fenômeno do tempo segundo Aristóteles, quer dizer do tempo na sua compreensão vulgar com o tempo original que designamos como temporalidade”.²⁰

Como no movimento há um móvel que se desloca, percorrendo vários pontos, no tempo há sucessão de momentos pontuais, de **agora**.

O segundo ponto que merece ser realçado, é que Aristóteles nos diz que o **agora** é co-percebido com o movimento, portanto também ganhando número, e que não se pode compreender senão no horizonte da relação entre anterior e posterior. Mas sendo um limite entre o que se passou e o que virá, o **agora** é constitutivo do tempo. Aristóteles pôde também compreender que assegurando a continuidade do tempo, o **agora** se divide num anterior e num posterior. Nesse caso, então, como escreveria Aristóteles, o **agora**, pela sua essência própria, não é limite, “na medida em que a título de passagem e de dimensão, está aberto do lado do *ainda não* e do *não é mais*”. E se o tempo é número, não é menos que medida do movimento; e o tempo só pode medir o que dentro dele está. Para o Estagirita, dizer que as coisas estão dentro do tempo, significaria afirmar que seriam pelo tempo medidas, em virtude de seu caráter transacional.

Enfim, como Heidegger dirá ainda em “Problemas fundamentais da fenomenologia”:

²⁰ *Die Grundproblem*, p. 341.

“Nenhuma tentativa para decifrar o enigma do tempo pode dispensar um debate com Aristóteles, pois foi ele que pela primeira vez e por muito tempo conceituou de maneira unívoca a compreensão vulgar do tempo, de tal modo que a sua concepção do tempo corresponde ao conceito natural do tempo”.²¹

A concepção vulgar, pré-científica do tempo iguala-se à natural, que nos remete à temporalidade, como tempo originário, o que “tem por consequência que a definição aristotélica do tempo não é senão o ponto de partida da interpretação do tempo”.²²

Mas por outro lado, a *ousia* enquanto presença, que já constitui interpretação do tempo, é um ponto de partida da interpretação do ser como ente, em consonância com a noção de *alétheia*. Nessa convergência, Heidegger é tão aristotélico quanto Aristóteles heideggeriano. A história do ser engloba a ontologia do Estagirita. Como a história do ser e a história da metafísica, e que a metafísica começa quando Platão eleva acima do real empírico o mundo das idéias, tendo no topo o sumo Bem, Aristóteles, que filosofou contra Platão mas a partir dele, estaria integrado a essa história. Em consequência do que cumpre indagar, como Heidegger faz, numa passagem de *O Niilismo europeu*, ao examinar a doutrina do Bem em Platão, assentando que este concebeu o ser enquanto *ousia* no sentido de presença, constância e visibilidade, qual é, em face da platônica, a especificidade da ontologia aristotélica:

“Aqui se apresenta a ocasião de determinar a posição metafísica de Aristóteles, para a qual não basta, é verdade, precisamente a costumeira oposição a Platão; pois Aristóteles experimenta uma vez mais, conquanto através da metafísica platônica, pensar o ser na maneira grega inicial, tentando, por assim dizer, recuar da passada de Platão com sua *idea tou agathou*, pela qual é a propriedade de ser que recebe a caracterização do que condiciona e torna possível aquela da *dynamis*. Contra o que — ousamos adiantar — Aristóteles pensa o ser enquanto *entelécheia* mais à maneira grega do que Platão. O que isso significa, não

²¹ Idem, p. 329.

²² Idem, p. 362

pode dizer-se em poucas palavras. Pode-se somente observar o seguinte, a saber, que Aristóteles não é nem um platônico acidentado nem o precursor de Tomás de Aquino. Sua realização filosófica não se esgota menos no absurdo, que lhe é atribuído frequentemente, de ter feito sair de seu ser-em-si as Idéias de Platão para alojá-las nas próprias coisas. A despeito da distância que a separa do começo da filosofia grega, a metafísica de Aristóteles é, sob muitos aspectos essenciais, como uma espécie de *élan*, ainda impulsionado, no interior do pensamento grego, no sentido do retorno ao começo deste pensamento.”²³

Assim Heidegger confere à ontologia aristotélica estatuto histórico especialmente ambíguo, visto que a põe dentro e a cavaleiro do pensamento grego que ela ajudou a constituir.

Belém, agosto, 1999

²³ *O Nihilismo europeu*, Nietzsche II, p. 228, Günther Neske Pfullingen, 1961.

Theoria e Praxis em Aristóteles

Mario A. L. Guerreiro*

Quando contrapomos hoje as noções de “teoria” e “prática” costumamos ter em mente contraposições de “idéias abstratas” e “realidade vivida” ou de “pensamento” e “ação”. Encontrada em todas as línguas européias modernas do tronco indo-europeu, a contraposição *theoria-praxis* pode ser considerada um resquício de algumas noções mediante as quais os filósofos gregos tentaram resolver uma questão característica da sua cultura: Qual a melhor e mais desejável das formas de vida?

No *Fedro* (271e) e na *Sétima Carta* (343a), Platão usou a expressão *en tais praxesin* (“na prática”), porém este uso coloquial não é característico do pensamento grego clássico. Geralmente, quando os filósofos clássicos usavam a contraposição *theoria-praxis* não tinham em mente doutrinas abstratas em contraste com sua aplicação, tampouco consideravam os domínios do pensamento e da ação uma dicotomia óbvia na vida humana, tal como consideramos hoje. O que eles tinham em mente era uma distinção entre vários tipos ou cursos de vida - uma distinção que lhes permitia lidar com questões que, em tempos remotos, costumavam ser indagadas ao oráculo de Delphos: “Que tipo de homem é mais sábio e feliz?”

Quando Aristóteles distinguiu três tipos de vida que um homem, livre das necessidades imediatas, podia escolher – a vida voltada para o prazer, a vida política e a vida contemplativa (teórica) (Aristóteles, 1958, 1,5, 1095b17-19) – ele nada mais fez do

* Professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

que retomar uma antiga tradição grega. Como veremos, esta tricotomia remonta provavelmente a Pitágoras, porém a idéia básica parece mais antiga: não só estava presente na poesia grega pré-clássica como teve continuidade como um dos principais tópicos do pensamento grego incorporados por pensadores romanos como Cícero e Sêneca, que legaram tal idéia à Idade Média (Lobokowicz, 1967, pp. 3-4).

O que hoje chamamos “teoria” corresponde aproximadamente ao que Aristóteles chamava *bios theoretikos* (vida contemplativa ou teórica) e o que chamamos de “prática” tem suas origens nas análises aristotélicas da “vida política” (uma noção que continha não só o que denominamos hoje “atividade política” *stricto sensu*, mas também a noção mais ampla de “atividade social”).

Aristóteles parece ter sido o primeiro filósofo grego a reduzir os diversos tipos ou cursos de vida a três e, em última análise, a dois: *vida ativa* e *vida contemplativa*. Assim sendo, ele pode ser considerado o primeiro filósofo a tematizar a dicotomia *theoria-praxis*, que se transformou, séculos mais tarde, em um dos principais tópicos tanto do pensamento kantiano – em que ela é pensada através da dicotomia: *razão pura-razão prática* (Kant, 1968) – como do pensamento marxista – em que ela é pensada através da dicotomia: *teoria revolucionária-práxis revolucionária*, apesar da grande diferença entre ambos os filósofos no tocante à tematização das suas dicotomias.

Platão ainda trabalhava com um esquema muito mais complexo e menos articulado. No *Fedo* (68bc), o *philosophos* (filósofo) – a encarnação daquilo que Aristóteles denominará *bios theoretikos* – é contrastado com o “amante do corpo” (*philosomatos*), que é por extensão considerado um *philarchos kai philotimos* (amante do poder e do prestígio) e um *philocrematos* (amante da riqueza). Na *República* (555), são acrescentados dois tipos de “amante do prazer” (*philedonos*) e Platão desenvolveu uma engenhosa correlação entre, de um lado, os vários tipos de vida e de outro partes da alma, formações políticas e classes sociais.

Aristóteles, por sua vez, reduziu esse complexo esquema a uma tricotomia e esta a uma dicotomia: o contraste entre a vida teórica e a vida prática. Devemos encarar esta redução como uma simplificação indesejável reveladora de empobrecimento

teórico ou devemos considerá-la como uma simplificação proveitosa do ponto de vista da elaboração dos conceitos e das análises podendo ser feitas mediante seu emprego?

Como propõe Aristóteles, no primeiro livro da *Ética a Nicômaco*, somente os espíritos vulgares, que identificam o bem com o prazer, mostram-se plenamente satisfeitos com a vida voluptuosa (*bios apolaustikos*). Os espíritos refinados (*oi charientes*) só levam em séria consideração dois tipos de vida: (1) a vida prática da atividade política e social em que o bem é identificado com a honra e (2) a vida teórica do filósofo, que se esforça para apreender as verdades eternas.

Para ilustrar seu ponto de vista de que a vida voluptuosa é uma vida “adequada ao gado” – expressão que desagrada profundamente o espírito hedonista do nosso tempo – Aristóteles referiu-se ao rei assírio Sardanápalo, que teria dito: “Só tenho o que comi, as luxúrias que vivi, os gozos que desfrutei através das paixões”. Com uma pitada de sarcasmo, Aristóteles diz que a asserção acima poderia ser encontrada em um epitáfio de um touro (apesar de um animal – segundo pensamos – ter tão-somente instintos, não vícios como a luxúria ou a gula, que pressupõem fantasias tipicamente humanas).

Na *Política* (VII, 1, 1324 a 15), Aristóteles caracterizou a diferença entre as duas formas de vida refinadas nos seguintes termos: a vida prática é a vida da cidadania ativa (*sympoliteusthai*), da participação efetiva na vida da *polis* (coisa que B. Constant (1986) chamará a “liberdade dos antigos” em contraste com “a liberdade dos modernos”). A vida teórica, ao contrário, é uma vida desligada da atividade política e social. Isto não significa dizer que o filósofo fosse indiferente aos assuntos e ao destino da *polis*, pois como se sabe, ele não só escreveu um tratado sobre política como também outro sobre a Constituição de Atenas; mas sim que o filósofo deve refletir sobre a ação social e política, não se engajar em qualquer curso de ação de natureza prática.

Não há dúvida de que K. Marx e seus incontáveis seguidores fariam uma séria objeção a essa visão do papel do filósofo na sociedade, pois – como disse Marx – “os filósofos até agora se preocuparam em interpretar o mundo; trata-se de modificá-lo”. Mas cabe ao filósofo se empenhar em qualquer atividade prática

com vistas a modificar o mundo? Aristóteles certamente entenderia que não, pois “a interpretação do mundo” é uma atividade compatível com a *vida contemplativa*, porém a ação política visando à sua transformação não é compatível com esta forma de vida, porém com a *vida ativa*, e o que caracteriza essencialmente o filósofo é sua adesão à primeira forma de vida. Como dizemos hoje: ele é um “homem de pensamento”, não um “homem de ação”.

Se levarmos em consideração os testemunhos de Cícero e Jâmblico – que se basearam em um tratado perdido de Herácleides de Pontos – a distinção aristotélica das três formas de vida, bem como a ênfase conferida por ele a *bios theoretikos*, remontam ambas a Pitágoras. Conta-se que este, indagado pelo sentido da palavra “filósofo” (*philosophos*: “amante da sabedoria”, um neologismo atribuído ao próprio Pitágoras), não forneceu uma resposta literal e direta: recorreu a uma símile:

Os homens entram na vida de modo semelhante a uma multidão indo para um festival. Alguns vão vender suas mercadorias para ganhar dinheiro, outros participam dos jogos para exibir sua força muscular, ao passo que um terceiro grupo de homens vai tão-somente para admirar as belas obras de arte, os belos desempenhos dos atletas e discursos dos oradores. De modo semelhante, encontramos-nos na vida comum: é como se cada um de nós tivesse vindo de longe e trazendo consigo sua própria concepção de vida. Alguns de nós só desejam riquezas, outros só se esforçam para a obtenção de prestígio, enquanto uma minoria não quer nada, a não ser “contemplar as mais belas coisas” (*ton kalliston theorian*).

Para a cosmovisão pitagórica, são consideradas belas coisas o universo como um todo (*kosmos*) e a ordem com que se movem os astros, porém sua beleza é apenas uma participação da beleza do Ser Primeiro, que, por ser uma beleza puramente inteligível, só pode ser apreendida pelo pensamento (assim como o binômio de Newton que – conforme dito séculos mais tarde sob uma inspiração nitidamente pitagórica – é tão belo quanto a Vênus de Milo). Aqueles que contemplam este Ser Primeiro – o número e a proporção constituintes de todas as coisas – são justamente os *philosophoi*, “amantes da sabedoria” – sabedoria que é o

conhecimento das coisas primeiras, belas, divinas, puras e eternas. (Lobokowicz, 1967, pp.4-5).

Se atentarmos para os relatos de Cícero e Jâmblico, no entanto, perceberemos que nestes mesmos Pitágoras, antes de explicar o que entendia por “amante da sabedoria”, forneceu muito mais uma visão do que se poderia entender por *bios theoretikos*. E tanto é assim que, recentemente, foi sugerido que ele devia se denominar um *philothoros* (amante da contemplação ou da teoria), pois, no fundo, a citada símile estava baseada em uma construção servindo-se das diversas conotações da palavra *theoria*.

Sabe-se que *theoros* queria dizer “espectador [dos jogos]” e *theoria* era justamente aquilo que o espectador fazia: observava, apreciava. Todavia, em uma acepção mais antiga da qual esta foi derivada, *theoros* era o enviado para fazer uma consulta a um oráculo e *theoria* era o título oficial da delegação que uma Cidade-Estado enviava aos festivais sagrados de outra Cidade-Estado. Como estes festivais estavam geralmente ligados aos jogos, *theoros* acabou adquirindo a acepção de “espectador” (não muito longe da expressão moderna “espectador desinteressado” empregada para caracterizar um “observador neutro e imparcial”, porém mais próxima da noção de distanciamento considerada peculiar à contemplação estética (Stolnitz, 1969)).

Como a mencionada delegação tinha muitas vezes de fazer uma longa viagem para alcançar seu destino, *theoros* passou a ser usado também para fazer referência ao viajante que visitava países estrangeiros para aprender alguma coisa das suas leis e costumes [e lembremos que outra não era a finalidade da viagem dos persas Rica e Usbek à França no século XVIII, de acordo com a deliciosa sátira de Montesquieu (1958)].

Assim sendo, podemos estar seguros de que Pitágoras não devia ter a menor preocupação que seus interlocutores confundissem o *theoros* – e por extensão o *philosophos* – com um membro da multidão eufórica com seus gritos exasperados, tal como era e continua sendo a massa que costuma comparecer a jogos, para liberar suas tensões e fantasias. Os contemporâneos de Pitágoras, bem como todos os espíritos cultos que entraram em contato com a sua símile,

estavam sabendo que o festival em questão era um evento sagrado e os espectadores tinham vindo de longe para participar de uma festa investida de um sentido religioso.

Platão (*Leis*, 650 a) disse que o Festival de Dioniso era chamado uma *theoria*, e temos de admitir que, para um espírito do nosso tempo, isto é algo tão insólito e desconcertante quanto ver a palavra *metaphora* (literalmente: “transporte”) escrita em um ônibus circulando hoje nas ruas de Atenas. Pitágoras podia acalantar a expectativa de que seus interlocutores associassem o evento a ser observado e contemplado com alguma coisa divina, pois a simples audição ou leitura da palavra *theoros* despertava imediatamente uma associação com *theos* (deus).

Lobokowicz (1967, p.7) observa que o Pseudo-Plutarco (*De Musica*, 27) afirmava que *theorein* (contemplar) e *theatron* (teatro) derivavam ambas de *theos* (deus). Não há dúvida de que as duas primeiras palavras possuem a mesma raiz, porém não é correto pensar que ambas derivem de *theos*. Apesar disto, esta pseudo-etimologia foi aceita e cultivada por alguns pensadores gregos cristianizados, como Gregório de Nisa, Basílio e o Pseudo-Dioniso. Acidentalmente, a palavra latina *contemplatio* (contemplação) tinha também na sua origem um sentido religioso: derivava de *templum* (templo), que originalmente não se referia a um edifício sagrado, porém ao espaço de uma hierofania: o lugar em que o augúrio delimitava como um local privilegiado para a observação de alguma forma divinatória – observação das nuvens, de vísceras de animais, etc. – e para o exercício da profecia.

Desse modo, pode-se dizer que para os gregos a palavra *theoria* evocava um modo de vida sublime, menos superficial do que o modo de vida dos perseguidores de prazeres, menos agitado e desgastante do que a atividade dos políticos. Pitágoras descrevia o *theoros* (espectador) como o homem que mais se assemelhava ao homem verdadeiramente livre (*eleutheriotatos*), pois considerava que ele estava isento da compulsão e da inquietação daqueles que se esforçavam para obter dinheiro ou prestígio. De modo análogo, o *philosophos* era concebido como alguém distanciado da conturbação e do caráter transitório característicos da vida do homem comum.

Ao contemplar a ordem divina, o *philosophos* participava da eternidade e, assim fazendo, conseguia de algum modo transcender aquilo que os gregos consideravam como o traço mais marcante do homem: sua mortalidade (Arendt, 1958, p.18). (Hoje filósofos e cientistas não costumam encarar suas atividades como uma participação na eternidade, mas, se endossarmos o ponto de vista de Schopenhauer, a filosofia e a ciência continuam sendo excelentes alternativas para o tédio insuportável da vida cotidiana e para grande mediocridade característica da maior parte dos relacionamentos humanos.

Situado entre uma natureza sempre em mutação, mas apesar disto, eterna – e entre os deuses, seres eternamente jovens – o homem era o único ser mortal consciente da sua finitude em um cosmos de permanente realidade. Assim, na contemplação da eternidade feita pelo *philosophos*, essa condição humana era de algum modo transcendida. E uma vez que a única atividade digna dos deuses era a contemplação, um homem que vivesse a vida teórica (*bios theoretikos*) tinha de ser considerado o mais apreciado pelos deuses e, por isto mesmo, o mais feliz dos mortais. No último livro da *Ética a Nicômaco* (X, 7, 1177b, 33 e 1178b8 e 1179a 24), Aristóteles diz que este tipo de vida está além do nível propriamente humano e o homem só pode alcançá-lo em virtude de algo divino que lhe é imanente.

Contudo, é importante não confundir a *bios theoretikos* aristotélica com a *vita contemplativa* dos filósofos escolásticos, pois, entre outras coisas, o objeto da contemplação, para os gregos, não era Deus em si mesmo situado em um mundo invisível, porém suas diversas manifestações no mundo visível, e em particular a regularidade do movimento dos corpos celestes, coisa que lhes provocava um forte sentimento de admiração e respeito reverencial. Pode-se dizer que a visão da divindade no mundo grego estava mais próxima da visão teísta de Newton e Voltaire do que da visão cristã de Santo Agostinho e São Tomás de Aquino, pois estava em jogo uma visão da divindade tendo como pressuposto uma concepção de religião natural.

Aristóteles (Aristóteles, 1963, E, 1, 1026 a 18 e 1974, 11,4,196 a 33) referia-se aos corpos celestes qualificando-os como *phaneoron ton theion* (aqueles, entre as coisas divinas,

que aparecem para nós). Pitágoras descrevia como objeto da contemplação “a totalidade do universo e a ordem dos astros que nele se movem”. Anaxágoras, por sua vez, quando indagado pela razão pela qual devíamos querer ter nascido (contrariando o dito tradicional: “Melhor não ter nascido”), respondeu: “Para contemplar o céu e as estrelas, o Sol e a Lua”. Mais do que uma resposta típica de um apaixonado pela astronomia, essa é uma resposta de quem via os astros como deuses ou como a suprema manifestação da divindade no mundo visível. E por acaso Newton não considerou o espaço e o tempo absolutos como “órgãos sensoriais de Deus”? (Guerreiro, 1997a). E por acaso a ordem do céu estrelado não forneceu aos antigos as primeiras noções de ordem e previsibilidade buscadas pelo espírito científico?!

Quando Aristóteles distinguiu três “ciências teóricas”, ele as estava distinguindo a partir de três diferentes objetos de investigação: (1) as feições universais e imperecíveis da natureza, (2) o domínio da matemática, que Platão situou entre as idéias eternas e Aristóteles às vezes parece identificar com os corpos celestes (*Física*, 11,7,198 a 29-31), uma vez que ele fala em astronomia, não em matemática; e finalmente (3) as causas primeiras, que - de todas as coisas divinas - são as que assim o são por excelência (*Metafísica*, E, 1, 1026 a 13-19).

Pode-se dizer que a vida teórica incluía isto que chamamos hoje de “investigação científica”, caso consideremos que a figura do *philosophos* é a que mais se aproxima da do moderno cientista. Todavia, há significativas diferenças e surpreendentes semelhanças entre ambos. Conforme entendia Aristóteles, a investigação científica ou filosófica (não há para ele nem para o pensamento clássico qualquer diferença) não nascia da necessidade prática, tampouco da mera curiosidade, mas sim do “espanto e maravilhamento” (*thaumatzein*) diante do mundo. A este respeito Olavo de Carvalho fez uma importante observação:

“O assombro, dizia Aristóteles, é a mãe do desejo de compreender. Não se referia , é claro, ao assombro meramente emotivo, epidérmico, comum ao homem e ao animal, que encontra alívio rápido em gritos e trejeitos. Referia-se àquele assombro mais duradouro e profundo,

especificamente humano, que em vez de se exteriorizar se interioriza e em vez de alívio busca a verdade, mesmo sabendo que troca o fácil pelo difícil”. (Carvalho, 1998, p. 25).

Desse modo, aquele que se dedicava ao estudo da filosofia assim o fazia para tentar se livrar da ignorância, não para tentar resolver um problema prático, tampouco satisfazer uma necessidade de caráter prático. E hoje? Quem tem de resolver problemas práticos não é a ciência, mas sim a tecnologia, a administração ou a política. E os cientistas continuam pesquisando, simplesmente porque – como todos os homens – têm o *desejo de conhecer*, embora seu desejo costume ser mais forte do que o dos homens comuns e eles (os cientistas) se preparem de modo adequado para realizá-lo. Apesar de não conter a referida diferença de grau, a abertura da *Metafísica* (I, 1, 980 a) assinala nossa natural *epistophilia*: “Todos os homens por natureza têm o desejo de conhecer”.

Para Aristóteles, a posse do conhecimento filosófico está além do que é caracteristicamente humano. Se os deuses pudessem invejar os mortais, invejariam o conhecimento filosófico mais do que qualquer outra coisa, pois se trata do tipo de conhecimento digno de um deus, uma vez que é conhecimento do que é divino (*ton theion*) e, por isto mesmo, um “conhecimento divino” (*theia ton epistemon*), (Lobokowicz, 1967, pp.7-8).

Essa é uma peculiaridade da cultura grega em que os deuses foram humanizados e os homens podiam se divinizar, não o espírito da cultura hebraico-cristã, que nos influenciou muito mais através da história, e que se caracterizou por um forte distanciamento da dimensão divina da humana. Vale a pena repetir o que já foi dito e redito: os judeus foram educados por profetas, que pregavam a ira de Deus; os gregos foram amamentados por poetas, que ensinavam a *kalokagathia* (expressão composta de *kalos* (belo), *agathos* (bom) e o sufixo *ia*, que pode ser traduzida como “belobondade”).

No que diz respeito à origem da noção de *praxis*, tudo indica que Aristóteles foi o primeiro filósofo a usá-la como termo técnico. Seu uso não se afasta muito do uso comum e convive com ele nos textos aristotélicos. O verbo *prasso* apresenta um pequeno

número de sentidos correlacionados, tais como “eu realizo (uma viagem)”, “eu conduzo (determinado estado de coisas)”, “eu estou passando (bem ou mal)” e em geral: “eu ajo”, “eu desempenho (uma atividade)”. O substantivo *praxis* quer dizer “ação” e, mais particularmente, “ação humana” (pois a “ação” de forças naturais – como é o caso de uma erupção vulcânica ou de um maremoto – está fora de questão, ao menos no que diz respeito ao uso técnico feito por Aristóteles).

Trata-se de todo e qualquer tipo de ação que um homem pode desempenhar, à exceção das ações que envolvem trabalho manual ou atividades puramente mentais. A primeira exclusão levanta a suspeita de uma extensão do sentido descritivo ao valorativo, pois um trabalho feito pelas mãos é sem dúvida, uma forma de ação, embora, para os gregos em geral, não seja considerada uma ocupação digna de cidadãos, mas sim de escravos (coisa que não impediu Anaxágoras de fazer seu famoso elogio da mão humana). Contudo, esta suspeita é enfraquecida quando ficamos sabendo que há outro verbo para expressar ação no sentido de “composição” ou “elaboração”, como veremos mais adiante.

A segunda exclusão talvez se justifique por um motivo semelhante ao nosso, dentro do nosso modo contemporâneo de pensar. As assim chamadas atividades mentais (pensar, lembrar, imaginar, etc.) desenvolvidas na privacidade da nossa consciência eram consideradas de um tipo diferente das desempenhadas de modo público.

Aristóteles, em diversas passagens, contrapõe *praxis* e *poiesis* (*Metafísica*, I, 2, 982b17-983 a7). Em ambas as noções está presente a noção geral de “fazer”, porém há diferenças bem mais sutis do que a existente em inglês entre os verbos *to do* (“fazer”, no sentido de “agir”) e *to make* (“fazer”, no sentido de “construir”, “compor” ou “elaborar”). Lobokowicz (1968, p.9) tentou caracterizar a referida diferença dizendo: “We do sports or business or politics, and we make ships or houses or statues”. Sem dúvida. Mas sendo fiel ao *English usage*, “we make coffee” (fazemos café), “we make friends” (fazemos amizade) e “we make love” (fazemos amor) e estamos certos de que “it cannot be the case of the same way of making” (não pode ser o caso do

mesmo modo de fazer).

Aristóteles tentou ilustrar a diferença entre *praxis* e *poiesis* dizendo que a *poiesis* visa a uma finalidade distinta do próprio ato, ao passo que a *praxis* não é nada mais que o próprio ato bem desempenhado. À primeira vista, esta distinção estava longe de ser clara. O ato de fazer uma casa visa a uma coisa distinta do próprio ato: uma casa feita, e o ato de tocar uma flauta não visa a nada, a não ser o próprio ato de tocá-la. Todavia, em ambos os atos há formas de elaboração ou produção.

No primeiro caso, isto é algo óbvio, mas, no segundo, isto só se torna claro quando consideramos que o flautista serve-se do sopro emitido por seus pulmões para a embocadura do instrumento, de modo a produzir sons musicais. A atividade política, por sua vez, é considerada *praxis* e não *poiesis*, mas não parece correto dizer que uma ação política não visa a nada, a não ser ela própria, nem dizer que ela visa necessariamente a uma transformação, pois tanto podemos agir politicamente para tentar modificar um estado de coisas, como para tentar impedir que seja modificado.

Em uma passagem em que ele estava preocupado em enfatizar que o filósofo não é passivo, Aristóteles fez outra distinção entre “ações externas”, que se caracterizam por produzir um efeito sobre os outros e “ações” que não visam a produzir tal efeito - ações tais como a reflexão e a contemplação, que têm seus fins em si mesmas (Lobokowicz, 1967, pp. 9-10).

O ato de tocar uma flauta é ao mesmo tempo a atividade e a finalidade do flautista, enquanto os construtores de uma casa servem-se de pedras e outros materiais adequados para atingir um fim distinto da atividade por eles desempenhada. De nossa parte continuamos insatisfeitos, pois poderíamos dizer que o flautista se serve do sopro da sua boca e do movimento dos seus dedos, para produzir sons musicais, ao passo que o citarista só precisa dos dedos. A finalidade de ambos é a mesma: produzir sons musicais, mas os meios empregados não são os mesmos. Ambos, no entanto, não diferem dos construtores de uma casa, no sentido de que todos se servem de meios para alcançar fins.

Aristóteles recorreu ainda a uma outra distinção e esta nos parece mais esclarecedora: a *poiesis* é um fazer que não alcança

seu fim, a não ser quando atinge o ponto em que pode parar, ao passo que a *praxis* é um fazer que atinge seu fim enquanto está se fazendo. Uma atividade tal como a construção de uma casa não seria considerada satisfatória, se ela não tivesse uma conclusão, se não resultasse em uma casa construída. Contrapostamente a isto, a *eupraxia* (o ato de fazer algo bem) é um fim em si mesmo (Aristóteles, 1958 VI, 4, 1140b6). O ato de tocar uma flauta alcança seu fim antes do flautista parar de tocar, pois, quando ele pára, não há mais música mas sim silêncio. Trata-se, portanto, de um fazer que não visa a resultado algum, além do próprio ato de fazer. Como disse um famoso poeta: “O caminho é o caminhar” (Antonio Machado).

Na *Metafísica* (5, 6, 1048, b23), Aristóteles desenvolveu uma reflexão análoga. Referindo-se a ações que não visam a produzir um efeito sobre os outros e que têm seus fins em si mesmas, ele disse que estamos vendo e ao mesmo tempo temos visto, estamos compreendendo e ao mesmo tempo temos compreendido, estamos pensando e ao mesmo tempo temos pensado. Mas não podemos dizer de uma casa que ela está sendo construída e está construída.

De fato, os atos de ver, compreender e pensar não poderiam ser exercidos adequadamente se não contassem com informações armazenadas na memória, que são indispensáveis para a obtenção de novas informações. Desse modo, quando estamos vendo (compreendendo ou pensando) o que já foi visto (compreendido ou pensado) interage com o que está sendo visto (compreendido ou pensado). Por sua vez, os atos de construir, elaborar, compor, etc. pressupõem adições sucessivas de partes e só se realizam quando todas as partes são articuladas em um todo.

Essa reflexão desenvolvida na *Metafísica* se entrelaça com outra desenvolvida na *Política* (I, 2, 1254a) em que Aristóteles disse que a vida não é *poiesis*, mas sim *praxis*. Admitindo que a vida possa ser descrita como um tipo de atividade, ela não é uma atividade que alcança sua plenitude por uma parada e por deixar concluído algo diferente dela mesma enquanto atividade. O ato de viver é comparável ao de tocar uma flauta, não ao de construir uma casa. Isto, porém, se a analogia que se estabelece leva em consideração que a casa construída é a realização do

ato de construir, ao passo que o desfecho inevitável da vida – a morte – não é a realização da vida, assim como o silêncio que antecede e sucede a melodia da flauta não é a realização da música (mas sim o que se passa entre um silêncio e outro).

Todavia, o ato de tocar a flauta pode ser considerado um fim em si mesmo, pois não visa a outra coisa senão à satisfação estética do flautista e de seus possíveis ouvintes. A vida humana, por sua vez, não pode ser considerada uma finalidade em si mesma. As idéias de “viver por viver” ou de “viver o momento” sintetizam muito bem o hedonismo cirenaico ou mesmo o hedonismo tão característico do nosso tempo, mas não a sóbria visão aristotélica.

Como admitiu o próprio Aristóteles (*Ética a Eudemo*, I, 1, 1214 a 31), (o indivíduo) “não ter sua vida organizada na direção de um fim é um sinal de grande loucura”. A vida de um indivíduo humano adulto e não-louco visa a uma série de finalidades imediatas, mas, para Aristóteles, todas estas finalidades passam a ser consideradas meios, quando temos em mente uma única finalidade derradeira, para a qual todas as outras apontam: a felicidade (*eudaimonía*).

De um ponto de vista estritamente biológico, o inevitável desfecho da vida é a morte, tanto no que se refere ao homem como no que se refere a todos os organismos submetidos à geração e à corrupção. A morte não é um fim extrínseco à própria vida para o qual o ato de viver aponta, nem é um fim distinto do próprio ato de viver podendo ser alcançado pelo próprio ato (como a casa construída o é em relação à construção da casa) mas sim uma inevitável consequência do nascimento. Neste sentido, o fim já está presente *in potentia* no começo e há de se atualizar inevitavelmente, embora não saibamos quando. *Mors certa sed hora incerta*.

Mas de um ponto de vista estritamente humano, a certeza da finitude não se mostra suficientemente poderosa, para afastar dos indivíduos humanos os desejos de conhecer e de ser feliz, pois, para Aristóteles, ambos fazem parte da natureza humana. O primeiro é apontado no início da *Metafísica* e o segundo no primeiro livro da *Ética a Nicômaco*, porém não são dois tipos de desejo não-relacionados no pensamento aristotélico, pois a

noção de *eudaimonia* não é a de uma felicidade podendo ser alcançada somente pela via sensível mas também pela via inteligível, porquanto requer autoconhecimento e não pode dispensar o exercício da mais nobre das virtudes dianoéticas: a prudência (*phronesis*), (Aubenque, 1993).

Como já assinalamos, Aristóteles não usou *praxis* para se referir a ações do mundo físico, tais como uma erupção vulcânica e um maremoto, embora a tenha usado para se referir a ações desempenhadas pelos animais, tais como a procriação e a alimentação. No entanto, quando ele empregou a referida palavra em um sentido técnico, ela adquiriu a acepção estrita de “ação humana”, e isto é uma indicação de que ele considerava a ação humana como algo caracteristicamente distinto da ação de forças físicas e dos movimentos dos animais.

Os teóricos contemporâneos da ação humana ou social – M. Weber, T. Parsons, L. von Mises, entre outros – assumem como ponto de partida a existência de determinadas características peculiares a ela. Caracteriza-se por ser exercida por um agente que, diferentemente de um agente químico ou de uma força física, (1) age sempre sob o impulso de intenções voltadas para finalidades, (2) confere ele mesmo um sentido subjetivo às suas ações e (3) é capaz de refletir antes de desempenhar suas ações e após tê-las desempenhado. Estas três características são o suficiente para destacar a ação humana de qualquer forma de ação não-humana (Cohen, 1968).

Apesar de Aristóteles ter estendido a noção de finalidade (*telos*) ao mundo natural – coisa que, a partir de Galileu, só podemos considerar como uma projeção de caráter antropomórfico – ele reconheceu que a noção de finalidade é algo indispensável para a compreensão da ação humana, e neste ponto seu pensamento continua válido até hoje. No contexto da *Ética a Nicômaco*, algumas vezes as expressões “visar a um bem” e “visar a um fim” são tomadas como sinônimas, e a ação humana, tanto sob o aspecto da ação moral como sob o aspecto da ação política, caracteriza-se justamente por estar voltada para diversos fins imediatos e um só fim derradeiro: a felicidade (*eudaimonia*).

Para Aristóteles, o domínio da moralidade privada se complementa com o da moralidade pública, pois a ação política

é encarada como uma indispensável complementação da ação moral. A teoria ética tem como finalidade básica mostrar que tipo e estilo de vida são necessários para alcançar a felicidade, ao passo que a teoria política tem como finalidade básica mostrar que tipo de Constituição e que conjunto de instituições são necessários para assegurar a vigência de tal forma de vida (MacIntyre, 1960, 57). Como já dissemos em outros lugares, *a ética sem uma visão política é vazia; a política sem um compromisso ético é cega*.

Os estudos da física e da metafísica foram considerados por Aristóteles “filosofia teórica”, ao passo que os estudos da ética e da política, “filosofia prática”. Referindo-se a este segundo domínio do pensamento filosófico, ele o caracteriza como “a parte da filosofia interessada pelos problemas do homem” (*e peri ta anthrophina philosophia*), e esta caracterização deve ter sido a origem das denominações modernas de uma disciplina filosófica conhecida como “Filosofia do Homem” ou “Antropologia Filosófica”.

Mais que isto: ele afirmou explicitamente que nenhum animal além do homem pode *agir* no sentido próprio deste termo, pois, de todos os animais, o homem é o único que é “a verdadeira fonte de uma atividade” (*praxeon tinon archê*), (*Ética a Eudemo*, II, 5, 1222 b 19). Isto, porque a causa eficiente de toda atividade é uma “escolha dotada de propósito” (*proairesis*) e tal escolha não é possível sem o concurso da vontade, bem como de um raciocínio voltado para uma finalidade” (*logos o eneka tinos*), (Aristóteles 1958, VI,1, 1139 a 32).

No que diz respeito à concepção aristotélica de *theoria* e *praxis*, tem-se a impressão de que ele admitiu a existência de um conhecimento prático, mas rejeitou a existência de um conhecimento teórico da *praxis*. Na *Ética a Eudemo* (I, 6, 1216b 21-25), ele insinuou que a finalidade de uma investigação da *praxis* não é o conhecimento em si, porém a própria *praxis*. Nas suas próprias palavras: “Não desejamos saber o que é a coragem, a não ser para sermos corajosos; não desejamos saber o que é a justiça, a não ser para sermos justos, assim como desejamos gozar de saúde, não saber o que é a saúde”. Na *Ética a Nicômaco* (II, 3, 1103b27-29), tocou no mesmo ponto dizendo: “Não estamos investigando a natureza da virtude de

modo a saber o que ela é, mas para que nos tornemos mais virtuosos” (Lobokowicz, 1967, pp. 11-12).

À primeira vista, a passagem acima, antes de constituir um bom argumento contra um conhecimento teórico da *praxis*, parece mais um argumento destinado a distinguir dois tipos de conhecimento: (1) o conhecimento “puro” [enquanto satisfação do desejo de conhecer e enriquecimento do espírito] e (2) o conhecimento “aplicado”. No que diz respeito à coragem, por exemplo, não há dúvida de que o conhecimento que possamos ter a respeito dela não nos torna corajosos, mas pode evitar que sejamos temerários julgando estarmos sendo corajosos.

No que diz respeito à saúde, pode-se dizer que aquele que a recuperou mediante uma terapia fora do comum – por exemplo: tomando um chá preparado com uma erva exótica – não está interessado em saber qual o agente terapêutico efetuator da cura; está satisfeito de ter alcançado sua finalidade única: a restauração da sua saúde – diferentemente de um farmacólogo, que não se contenta em saber que tal erva é capaz de curar tal doença: ele quer saber a razão pela qual ela é capaz de fazer tal coisa, ou seja: qual o princípio terapêutico ativo.

Todavia, tanto no que diz respeito à coragem e à justiça, como no que diz respeito à saúde, embora estes sejam bens extremamente desejáveis de se ter na vida prática, não se deve pensar que não seja exigido nenhum conhecimento a seu respeito, para que eles possam ser alcançados. O desconhecimento da importante diferença entre a coragem na sua justa medida e o excesso de coragem (temeridade) pode levar um indivíduo a praticar determinados atos nocivos para ele mesmo e para os outros julgando que ele estava demonstrando sua coragem.

Do mesmo modo, o desconhecimento de alguns fatos simples a respeito da preservação da sua saúde pode levar um indivíduo a prejudicá-la bastante. Generalizando: Não há como conceber nenhuma *praxis* que não esteja informada, bem ou mal, por algum tipo de conhecimento ou por determinadas visões das coisas. A teoria sem prática pode se mostrar insuficiente em determinados casos, mas a prática sem teoria não pode, em nenhum caso, ser concebida - a menos que não esteja em jogo a ação racional.

Embora desconheçamos qualquer passagem em que

Aristóteles diga explicitamente isto, pensamos que não está em desacordo com o seu modo de pensar. O problema é que, para Aristóteles, só há conhecimento no sentido rigoroso do termo (*episteme*) daquilo que é universal e necessário. Assim sendo, o tipo de conhecimento que esboçamos acima não poderia ser considerado por ele *conhecimento* no sentido rigoroso do termo, pois estamos em um domínio da contingência e da particularidade. Não obstante, é importante não esquecer que, independentemente disto, Aristóteles falou em uma *episteme politike*, dando a entender que se tratava de conhecimento teórico ou ciência (*episteme*), embora não pudesse ser considerado conhecimento rigoroso e preciso ligado à noção de *theoria*.

Cabe levantar a hipótese de que Aristóteles não menosprezou a idéia de que a *praxis* – tanto no que se refere à ação moral como à ação política – tem de supor um agente agindo sob determinadas crenças e sob determinada visão das coisas (há inúmeras evidências podendo ser apresentadas para sustentar isto), mas se viu de certo modo enredado na sua própria teia conceitual, de modo semelhante a Descartes que, por considerar que só há conhecimento do que é indubitavelmente certo, não considerava o conhecimento do que é provável como *conhecimento* no sentido próprio do termo, porém mera opinião (*doxa*) (Guerreiro, 1998). Mas por que não? Locke e os empiristas modernos em geral concederam grande importância epistemológica à probabilidade (Yolton, 1996, pp. 198-200), e não se pode dizer que Aristóteles a tenha menosprezado, simplesmente por ter concedido mais importância teórica à noção de necessidade.

Lobokowicz (1967, p. 11) entendeu que os argumentos de Aristóteles contra a possibilidade de um conhecimento teórico da *praxis* não são convincentes. O filósofo tem de saber o que é a justiça, a coragem, enfim, o bem buscado, para poder tomar decisões racionais a respeito dessas coisas. O próprio Aristóteles se estendeu longamente fazendo investigações sobre elas e freqüentemente suas observações vão muito além do estritamente requerido, para responder à pergunta prática fundamental: “Que devemos fazer?”.

Lobokowicz disse ainda que Aristóteles sustentou que o estudo da *praxis* exige tanto conhecimento quanto o necessário

para a *eupraxia* (o ato de fazer algo bem feito). O objeto da Ética e da Política é *ai kata ton bion praxeis* (ações que ocorrem na vida). Tais ações, por sua própria natureza, não comportam a precisão (*akribeia*) exigida por Aristóteles do conhecimento do objeto de uma *theoria*. Como ele próprio admitiu, as coisas nobres e justas investigadas pela *episteme politike* envolvem muita diferença de opinião, tanto que alguns chegaram mesmo a considerar que se tratava de meras convenções sociais (*Ética a Nicômaco*, VI, 6, 1140b31 e *Política*, VII, 6, 1328a 19).

Todavia, pensamos que Aristóteles pretendia estabelecer algo metodologicamente muito mais relevante do que a constatação de que o objeto da Ética e da Política é extremamente complexo e difícil, de modo que não havia sido alcançada uma análise adequada dos fatos e formulações de leis nestes domínios do saber. (Se hoje podemos alegar que já contamos com bons instrumentos de análise, não cabe a alegação de que possamos formular quaisquer leis, assim como as formulamos de fato no domínio da natureza.)

Para Aristóteles, uma das características das ações humanas – de caráter moral ou político – é que elas podem ser diferentes do que são, pois apresentam um caráter singular, contingente e dependente de escolhas humanas, ao passo que os objetos estudados pela Metafísica não podem ser diferentes do que são (*me endechesthai allos echein*), pois eles existem por necessidade, são eternos e divinos (*aidia kai theia*). Além disso, tanto a Ética como a Política devem resultar na *eupraxia*. Como elas estão voltadas para orientar a ação humana e a ação humana lida com coisas singulares, elas tem de estar no domínio do particular e do contingente, que não comporta um conhecimento preciso (*Ética a Nicômaco*, VI, 7, 1141b14). Mas por que a ação humana – diferentemente dos objetos da Metafísica – não pode ser objeto de um conhecimento preciso?

Porque os objetos da Metafísica apresentam um caráter necessário, i.e. são assim, porque tem de ser assim e não podem ser de outro modo (não podem ser diferentes do que são), ao passo que a ação humana é assim mas não tem de ser assim e pode ser de outro modo (pode ser diferente do que é). No que diz respeito aos primeiros, não há lugar para escolha e deliberação,

mas no que diz respeito à segunda, ela é justamente fruto da escolha e da deliberação de indivíduos humanos.

No oitavo livro da *Metafísica*, Aristóteles afirmou que as potencialidades da parte racional da alma humana são potencialidades de realização alternativa e contrária (*dynamis ton enantion*). Enquanto as potencialidades não-rationais só podem se atualizar de um modo determinado e, por isto mesmo, produzem necessariamente seus efeitos conforme certas condições são satisfeitas, as potencialidades racionais podem se realizar deste ou daquele modo e, por isto mesmo, requerem outro fator determinante: a escolha (*proairesis*) (*Metafísica*, VIII, 5, 1047b35-1048a 24. Joachim, 1951, p.108).

Embora Aristóteles tivesse caracterizado satisfatoriamente a diferença entre *theoria* e *praxis*, não se pode dizer que ele tenha feito o mesmo no que diz respeito à articulação destes dois domínios, e isto talvez tenha se dado por ele não ter desenvolvido uma *teoria da faculdade de julgar* (*Urteilkraft*), pois o juízo, como proporá Kant – e neste particular somos levados a concordar com ele – é justamente o elo articulador desses dois domínios:

“É óbvio que, não importando quão completa uma teoria possa ser, é requerido um meio-termo entre a teoria e a prática, capaz de fornecer um elo e uma passagem de uma coisa a outra. Pois um conceito do entendimento, que contém a regra geral, deve ser complementado por um ato de julgar, mediante o qual o agente da prática distingue instâncias em que a regra se aplica de outras em que não se aplica. E uma vez que as regras não podem ser fornecidas em cada ocasião, para orientar o juízo na subsunção de cada instância à regra prévia (pois isto envolveria uma regressão ao infinito), *podem-se encontrar teóricos que nunca em suas vidas se tornarão práticos, pois eles carecem da habilidade de julgar.*” (Kant, 1968, p. 61, o grifo é nosso)

Essa idéia de falta de precisão “científica” na *Ética* e na *Política* deve ser entendida nos seguintes termos: Os princípios estabelecidos nestes domínios não nos permitem decidir o que deve ser feito em cada instância singular. O que quer que seja que um filósofo moral, um filósofo político proponham – ou mesmo

um legislador promulgue – eles só levam em consideração a maioria dos casos (*epi to pleon*), ainda que eles estejam perfeitamente cômicos da imprecisão e da incorreção envolvidas nisto. Aristóteles fornece uma interessante explicação do que está em jogo:

“A justiça e a equidade são, portanto, a mesma coisa, embora a equidade possa ser considerada melhor. O que cria o problema é o fato de o equitativo ser justo, mas não o justo segundo a lei, e sim um corretivo da justiça legal. *A razão é que toda lei é de ordem geral [universal], mas não é possível fazer uma afirmação universal que seja correta em relação a certos casos particulares. Nestes casos, então, em que é necessário estabelecer regras gerais, mas não é possível fazê-lo completamente, a lei leva em consideração a maioria dos casos, embora não ignore a possibilidade de falha decorrente desta circunstância*”. (Aristóteles, 1958, V, 10, 1137b, o grifo é nosso)

Platão (*Político*, 294D) já havia observado que uma lei não pode determinar o que é mais nobre e justo, uma vez que as irregularidades (*anomoiotetes*) das condutas humanas não comportam uma regra simples para todos os casos em todos os tempos. As leis são como as regras de disputas entre ginastas: não como a atividade marcada pelo sangue frio e pela precisão dos equilibristas e dos malabaristas.

Na realidade, as leis limitam-se a prescrever o que - grosso modo e na maior parte dos casos – aplica-se à maioria. Aristóteles, neste particular, nada faz senão a parafrasear Platão. Na ciência política (*episteme politike*), devemos nos contentar em ser capazes de apresentar aquilo que – de modo geral e de forma esquemática – aplica-se à maioria dos casos, e chegar a conclusões tomando como ponto de partida estas premissas. Disto pode-se inferir que Aristóteles deixou um espaço aberto para a *casuística*, como observou oportunamente W. Lillie situado no contexto da Ética contemporânea:

“Foi afirmado no nosso primeiro capítulo que a casuística é uma ciência legítima, ainda que extremamente difícil. É uma razoável extensão do domínio da ética examinar como seus princípios funcionam em circunstâncias reais da vida moral.

É mesmo vantajoso para o estudo puramente teórico da ética examinar tais aplicações. Quando um engenheiro trabalha com materiais reais - aço, concreto, etc. - os princípios da dinâmica, que ele estudou em seus textos teóricos, podem mostrar-se defeituosos e ele pode ser levado a fazer novas descobertas teóricas. Semelhantemente, o filósofo moral, ao aplicar seus padrões e normas a casos reais, pode descobrir que estes [padrões e normas] levam a contradições, coisa que sugere uma revisão destes mesmos. A mais comum objeção a um intuicionismo geral ou dogmático - como o descrito por H. Sidgwick [*Methods of Ethics*, Book III] - é que as regras descobertas por intuição contradizem-se umas às outras na vida real, e isto leva o filósofo moral a reconsiderar sua teoria. *Se os princípios éticos não são constantemente testados para verificar como eles funcionam na prática, o assunto todo [a ética] torna-se uma fantasia de filósofos distanciada igualmente da vida de homens bons ou maus*". (Lillie, 1966, p. 225, o grifo final é nosso)

No que diz respeito às contraposições de “necessidade”/“contingência” e “necessidade”/“liberdade” parece bastante claro que o pensamento aristotélico se aproximou do pensamento kantiano e da tradição liberal, à mesma medida que se afastou de uma linha de pensamento indo dos estóicos a Spinoza, de Spinoza a Hegel e deste a Marx. Para Aristóteles, cabe falar em necessidade quando estão em jogo objetos da *theoria* (seja no domínio da Metafísica), mas quando está em jogo a *praxis* – entendida por ele como ação eminentemente humana – passamos para o domínio da contingência e da liberdade.

E por acaso Kant não considerará, séculos mais tarde, a dimensão da natureza como o Reino da Causalidade e da Necessidade e a dimensão do espírito como o Reino da Liberdade e dos Fins? Contrapostamente, porém, a esta visão que se recusou a introduzir a noção de necessidade na dimensão do espírito e da ação humana, deparar-nos-emos com Spinoza, não só desfazendo a referida distinção das duas dimensões, como também situando a necessidade no lugar da contingência, pois a liberdade, para ele, nada mais é do que o *reconhecimento da necessidade* – conceito retomado por Hegel e herdado deste por Marx.

Parece evidente que estamos diante de duas linhas de

pensamento historicamente antagônicas e, segundo pensamos, *definitivamente inconciliáveis*. De um lado, Aristóteles, Kant e a tradição liberal enfatizando o caráter estritamente individual das ações, das tomadas de decisões e da liberdade de escolha dos indivíduos; de outro Spinoza, Hegel e Marx enfatizando o jugo da necessidade sobre os indivíduos, a astúcia da razão conduzindo as ações individuais na sociedade e na história, bem como supostas “leis dialéticas” conduzindo tanto as condutas humanas como o rumo da própria história. Se, para Aristóteles, não havia nenhum lugar para a necessidade no domínio da *praxis*, menos ainda no subdomínio da *praxis* histórica:

“Com efeito, o historiador e o poeta [trágico] não se diferenciam por dizer as coisas em verso ou em prosa (pois seria possível versificar as obras de Heródoto e elas não seriam menos história em verso do que em prosa); a diferença está em que uma [a história] diz o que foi e a outra [a poesia trágica] o que poderia ter sido. Por isto também, a poesia é mais filosófica e mais elevada do que a história, pois a poesia expressa o universal (geral) e a história, o particular”. (Aristóteles, 1974, 1451b)

À primeira vista, esta passagem de Aristóteles causa espécie em um leitor contemporâneo e pode conduzir a mal-entendidos, caso não sejam aduzidos alguns esclarecimentos. Antes de tudo, não se trata da poesia lírica em que o poeta expressa seus sentimentos e sua visão pessoal das coisas, mas sim da poesia trágica – a tragédia ática – em que o dramaturgo (poeta trágico) caracteriza tipos humanos e situações dramáticas típicas do ser humano. Nisto consiste a universalidade alcançada pela poesia. A história, por sua vez – tal como a compreende Aristóteles – não é a história do espírito absoluto, tampouco a das lutas de classes, mas sim uma trama real em que os atores são indivíduos como Alcebiades, Péricles e Alexandre. Agindo e interagindo, os indivíduos constroem a história dentro do limite das suas possibilidades de ação.

Como toda e qualquer forma de *praxis*, a *praxis* histórica não é comandada pela necessidade nem expressa a universalidade, mas sim pela liberdade sob o domínio da contingência. E

é por isto que previsões feitas por historiadores e economistas costumam fracassar com tanta frequência, como fracassaram redondamente as feitas por Marx e por outros futurólogos desavisados. Por esta e por outras razões, temos a ousadia de dizer - para o agrado de poucos e o desagrado de muitos - que Aristóteles é muito mais moderno do que Spinoza, Hegel e Marx, entre outros pensadores que desprezaram o indivíduo, sua liberdade de escolha e suas deliberações tendo à sua frente um horizonte marcado pela contingência e pela carência de quaisquer certezas. Quando muito, neste domínio, cabe falar em probabilidades maiores do que outras.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDT, H. (1958) *The Human Condition*. Nova Iorque: Anchor Books.
- ARISTÓTELES, (1958) *Ética a Nicômaco* (tradução: D. Ross), Oxford University Press.
- _____. (1963) *Metafísica* (trad. Ross & Smith), Oxford University Press.
- _____. (1963) *Física* (trad. Ross & Smith), Oxford University Press.
- _____. (1953) *Ética a Nicodemo*, Loeb Classical Library, Londres.
- _____. (1974) *Poética* (tradução, introdução e comentário de F. Albegiani). Florença: Nuova Italia Editrice.
- AUBENQUE, P. (1993) *La Prudence Chez Aristote*. Paris: P.U.F.
- CARVALHO, O. (1998) *O Imbecil Coletivo II*. Rio: Topbooks.
- COHEN, P.S. (1968) *Modern Social Theory*. Londres: Heinemann.
- CONSTANT, B (1986) *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, em P. Manent (organiz.) *Les Libéraux*, vol. II. Paris: Hachette.
- GUERREIRO, M. A. L. (1997 a) *A Superação da Imaturidade: De F. Bacon à Revolução Americana*, inédito.
- _____. (1998) “Assentimento e Probabilidade em Descartes e Locke”, comunicação apresentada no *Oitavo Encontro da ANPOF*, Caxambu.
- JOACHIM, H.H. (1951) *The Nichomachean Ethics*, Oxford University Press.
- KANT, I. (1968) “On the common saying: “This may be true in theory, but does not apply in practice”” em *Kant: Political Writings* (editor H. Reiss), Cambridge University Press.
- LILLIE, W. (1966) *An Introduction to Ethics*. Londres: Methuen.
- LOBOKOWICZ, N. (1967) *Theory and Practice: A History of a Concept from Aristotle to Marx*, cap. I: *Genera Vitae*. Indiana: Notre Dame University Press.
- MACINTYRE, A. (1960) *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from The Homeric Age to The Twentieth Century*. Nova

Iorque: Simon & Schuster.

MONTESQUIEU, Baron de (1958) *Lettres Persanes*. Paris: Aubier.

PLATÃO (1950) *Fedro, Fedro, República, Leis, Político, Sétima Carta* em Platon, *Oeuvres Complètes* (tradução: L. Robin e J. Moureau). Paris: Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, NRF.

STOLNITZ, J. (1969) "The aesthetic attitude" em J. Hospers (organiz.), em *Introductory Readings in Aesthetics*. Nova Iorque: The Free Press.

YOLTON, J.W. (1996) *Dicionário Locke*, verbete: "probabilidade". Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

A projeção do aristotelismo português no Brasil

Luiz Alberto Cerqueira*

Partimos do fato de que o ensino de filosofia no Brasil tem a sua origem no aristotelismo conimbricense transmitido oficialmente ao longo de dois séculos (1572-1772) sob o *Ratio studiorum*, código de ensino promulgado pela Companhia de Jesus em 1599. Parece-nos essencial ressaltar a origem do aristotelismo em que se baseia o ensino filosófico brasileiro durante esses dois séculos porque, *grosso modo*, a simples leitura das Regras do Professor de Filosofia, no *Ratio studiorum*, não nos permite senão a idéia genérica de uma “filosofia escolástica”. Basicamente, as Regras impunham o seguinte:

“Em questões de alguma importância não se afaste de Aristóteles, a menos que se trate de doutrina oposta à unanimemente recebida pelas escolas, ou, mais ainda, em contradição com a verdadeira fé [...] Sem muito critério, não leia nem cite na aula os intérpretes de Aristóteles infensos ao Cristianismo [...] De Santo Tomás, pelo contrário, fale sempre com respeito, seguindo-o de boa vontade [...] dele divergindo com pesar e reverência, quando não for plausível a sua opinião”.¹

Somente no § 1 da regra 09 se faz referência explícita a autores

* Professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

¹ Cf. Leonel Franca, *O método pedagógico dos jesuítas. O “Ratio Studiorum”*. Rio de Janeiro: Agir, 1952, p. 159.

cujas obras nos ajudam a situar o aristotelismo do *Ratio* na península ibérica, numa época de transição entre a filosofia escolástica e a filosofia moderna:

“No primeiro ano explique a Lógica [...] menos ditando do que explicando os pontos mais necessários por Toledo [Francisco de Toledo, 1532-1596] ou Fonseca [Pedro da Fonseca, 1528-1599]”.²

A verdade é que uma vez situada no tempo e no espaço a origem filosófica da formação cultural brasileira, talvez daí mesmo, da atitude exemplar desses autores que marcaram o rigor e o desassombro do aristotelismo conimbricense, resulte um caminho próprio em direção à filosofia medieval, e daí à origem grega da filosofia; ou mesmo um caminho próprio em direção à filosofia moderna, e daí ao presente e ao futuro da filosofia.

O que ainda se verifica atualmente na historiografia filosófica brasileira é um preconceito historicista contra a herança filosófica portuguesa. Tal preconceito vem da época das reformas pombalinas da instrução pública, cuja condenação do aristotelismo está associada à necessidade de modernização. O Brasil oitocentista, principalmente após a emancipação política, passou a girar em torno à idéia de modernização, entendida não só como ruptura com a educação portuguesa, mas, acima de tudo, como princípio de superação do estado natural em que se encontrava enquanto filho dessa mesma educação. Domingos José Gonçalves de Magalhães, reformador da literatura brasileira, foi o primeiro a enunciar este princípio de emancipação da cultura brasileira:

“Não se pode lisonjear muito o Brasil de dever a Portugal sua primeira educação [...] Se compararmos o atual estado da civilização do Brasil com o das anteriores épocas, tão notável diferença encontramos, que cuidar-se-ia que entre o passado século e o nosso tempo ao menos um século mediará. Devido é isto a causas que ninguém hoje ignora. Com a expiração do domínio português, desenvolveram-se as idéias. Hoje o Brasil é filho da civilização francesa”.³

² Idem, p. 160.

E talvez tenha sido a idéia de cultura como *antítese* da natureza, em Tobias Barreto, que mais contribuiu para excluir do âmbito da pesquisa a herança filosófica portuguesa. Dizia Tobias:

“O estado originário das coisas, o estado em que elas se acham depois do seu nascimento, enquanto uma força estranha, a força espiritual do homem, como a sua inteligência e a sua vontade, não influi sobre elas, e não as modifica – esse estado se designa pelo nome geral de *natureza* [...] a *natureza* se desenvolve segundo leis determinadas e forças que lhe são imanescentes; não se afeiçoa de acordo com fins humanos. Quando isto porém acontece, quando o homem inteligente e ativo põe a mão em um objeto do mundo externo, para adaptá-lo a uma idéia superior, muda-se o estado desse objeto, e ele deixa de ser *simples natureza*. É assim que se costuma falar de riquezas *naturais*, e de produtos *naturais*, significando alguma coisa de anterior e independente do trabalho humano. Mas o terreno em que se lança a boa semente, a planta que a mão do jardineiro nobilita, o animal que o homem adentra e submete a seu serviço – todos experimentam um cultivo ou *cultura* refreadora da indisciplina e selvageria natural. A *cultura* é, pois, a *antítese* da *natureza*, no tanto quanto ela importa uma mudança do *natural*, no intuito de fazê-lo belo e bom”.⁴

Somente a partir da década de 50 deste século, com Miguel Reale, a filosofia brasileira deixou de girar em torno a questões suscitadas em outras culturas para retomar e aprofundar a questão proposta por Tobias Barreto (acerca da relação entre natureza e cultura) como projeto de pesquisa filosófica: o culturalismo, atualmente apresentado por um de seus pesquisadores mais importantes, Antônio Paim, como “escola” culturalista.⁵ Neste sentido, nem a modernização filosófica da cultura brasileira desencadeada por Gonçalves de Magalhães, Tobias Barreto e

³ Cf. “Ensaio sobre a história da literatura do Brasil”, in: *Obras*. Rio de Janeiro: Garnier, 1865.

⁴ Cf. “Sobre uma nova intuição do direito”, *Estudos de filosofia*, in: *Obras completas*. Rio de Janeiro: Record/INL, 1990.

⁵ Cf. *História das idéias filosóficas no Brasil*. São Paulo: Convívio, 1987 (4ª ed.). Cf. também do mesmo autor *A escola eclética*. Universidade de Londrina, 1996.

Farias Brito (para citar apenas os nomes mais representativos no século XIX), nem o culturalismo brasileiro como expressão filosófica contemporânea, podem ser julgados e avaliados corretamente sem levarmos em conta a questão acerca da *superação* do aristotelismo português no Brasil.

Deixando de lado os preconceitos daqueles que ainda excluem do conceito de filosofia brasileira a pesquisa sobre as fontes do ensino filosófico colonial, achamos por bem incorporar o estudo do aristotelismo português à linha de pesquisa Filosofia Brasileira como um de seus temas essenciais. Como se trata de uma compreensão filosófica do aristotelismo português no Brasil, limitar-nos-emos a uma visão temática das idéias que, segundo nos parece, já apontam, desde o século XVII, para a questão filosófica do problema da modernização cultural brasileira no século XIX (de Magalhães a Farias Brito, passando por Tobias Barreto), e ao mesmo tempo serve para introduzir a tese nuclear do culturalismo de Miguel Reale, a saber – a tese de que “o ser do homem é o seu dever-ser”.⁶

Essa temática corresponde à necessidade de superação do determinismo da natureza. Uma vez considerada no âmbito da projeção do aristotelismo português no Brasil, a questão acerca da necessidade de superação do determinismo da natureza levou-nos a considerar apenas um autor ao longo de todo o período colonial: o Pe. Antônio Vieira.

A presença de Antônio Vieira

Identificamos no Pe. Antônio Vieira, S. J. (1608-1697), a primeira expressão de um espírito universal inteiramente formado sob o aristotelismo português no Brasil. Não obstante as críticas de Luís Antônio Vernei ao seu estilo, acusando-o de seguir “a Metafísica das escolas”, comparando os seus sermões a “teias de aranha, bonitas para se observarem, mas que não prendem ninguém”,⁷ o fato é que os inúmeros estudos, literários e

⁶ Ver *Experiência e cultura*. São Paulo: Grijalbo/EDUSP, 1977; ver também do mesmo autor *Verdade e conjectura*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983, especialmente “Ontologia da liberdade e do valor”.

⁷ Cf. *Verdadeiro método de estudar*, ed. de A. Salgado Júnior. Lisboa: Sá da Costa, 1950, vol. II.

filosóficos, estão aí para provar, três séculos depois de sua morte, a universalidade e a originalidade do seu pensamento.

Do ponto de vista da melhor tradição aristotélica portuguesa, há que considerar primeiramente a sua competência dialética. No Sermão da Sexagésima, Vieira ensina a mesma técnica de discorrer que aprendera com seus mestres jesuítas na Bahia:

“Há-de tomar o pregador uma só matéria, há-de defini-la para que se conheça, há-de dividi-la para que se distinga, há-de prová-la com a Escritura, há-de declará-la com a razão, há-de confirmá-la com o exemplo, há-de amplificá-la com as causas, com os efeitos, com as circunstâncias, com as conveniências que se hão-de seguir, com os inconvenientes que se devem evitar; há-de responder às dúvidas, há-de satisfazer as dificuldades, há-de impugnar e refutar com toda a força da eloquência os argumentos contrários, e depois disto há-de colher, há-de apertar, há-de concluir, há-de persuadir, há-de acabar. Isto é sermão, isto é pregar, e o que não é isto, é falar de mais alto”.⁸

O que são estes ensinamentos senão os mesmos que encontramos em Fonseca:

“Há três modos gerais de discorrer, os quais se dividem ainda, bastante pormenorizadamente, em muitos outros. São eles: *a divisão, a definição e a argumentação*”.⁹

Parece evidente também que a estrutura do sermão em Vieira, juntando o rigor demonstrativo da lógica aristotélica à arte da retórica latina, corresponde perfeitamente àquela passagem de Fonseca onde se adverte que, do mesmo modo que “se arguirão os matemáticos e os filósofos que tratarem de coisas matemáticas e filosóficas ao modo da oratória”, “será acusado o orador que, suprimindo todo o ornamento, quiser tecer o seu discurso de razões matemáticas ou de pura filosofia”.¹⁰ O que não parece evidente é se e em que medida é possível a tematização filosófica do seu

⁸ *Obras escolhidas*. Lisboa: Sá da Costa, 1951.

⁹ Cf. *Instituições dialécticas*, introd. e estabelecimento do texto latino, trad. e notas por Joaquim Ferreira Gomes. Universidade de Coimbra, 1964, vol. I, p. 25.

¹⁰ *Idem*, vol. II, p. 515.

pensamento quanto à necessidade de superação do determinismo da natureza, não só na projeção do aristotelismo português no Brasil, mas, sobretudo, na perspectiva da tese do culturalismo brasileiro de que “o ser do homem é o seu dever-ser”.

Tendo em vista essa dupla significação do pensamento de Vieira – na projeção do aristotelismo português no Brasil e em face do contemporâneo culturalismo brasileiro –, consideramos apenas duas questões pertinentes à tematização em pauta (a necessidade de superação do determinismo da natureza), a saber: a questão da consciência de si, a partir do problema da conversão, e a questão da identidade ontológica, a partir do problema da injustiça social. Para a primeira questão, levamos em conta o Sermão da Sexagésima, que representa, segundo o próprio Vieira na edição *princeps* dos sermões, uma teorização sobre a oratória sacra; para a segunda questão, concentramo-nos basicamente no Sermão de Santo Antônio (Lisboa, 1642).

A questão da consciência de si a partir do problema da conversão

A questão da consciência de si como condição de o homem libertar-se do determinismo da natureza, transformando-se em princípio de conhecimento e de ação, pode ser levantada na filosofia brasileira a partir do problema da conversão em Vieira. “Que coisa é a conversão de uma alma, senão entrar um homem dentro em si e ver-se a si mesmo?”, proclamava Vieira no Sermão da Sexagésima:

“Para um homem se ver a si mesmo, são necessárias três coisas: olhos, espelho e luz. Se tem espelho e é cego, não se pode ver por falta de olhos; se tem espelho e olhos, e é de noite, não se pode ver por falta de luz [...] Para esta vista são necessários olhos, é necessária luz e é necessário espelho. O pregador concorre com o espelho, que é a doutrina; Deus concorre com a luz, que é a graça; o homem concorre com os olhos, que é o conhecimento”.

Ora, se “o homem concorre com os olhos, que é o conhecimento”, tudo indica que a conversão, no sentido dessa “visão interior” de si mesmo como criatura de Deus implica a consciência de si como uma inteligência. Para essa consciência

concorreria a ação doutrinária e educativa do pregador. Mas a ação doutrinária e educativa para esse fim não se justificaria sem uma compreensão clara da necessidade do intelecto como “luz interior”. Essa compreensão, no âmbito do aristotelismo português, a encontramos em Pedro da Fonseca, que, depois de explicar a concepção do objeto de conhecimento na base da distinção aristotélica entre o intelecto agente e o intelecto possível ou paciente, assim se exprime:

“Efetivamente, o intelecto agente é uma certa luz interior e espiritual, fazendo de coisas universais em potência universais em ato, de algum modo como a luz corporal faz das cores visíveis em potência visíveis em ato, como diz Aristóteles”.¹¹

Tal explicação está de acordo com São Tomás de Aquino, pois, segundo este:

“nada passa da potência para o ato senão por um ser em ato; assim, o sentido torna-se atual pelo sensível atual. Logo, é necessário admitir-se uma virtude, no intelecto, que atualize os inteligíveis, abstraindo as espécies das condições materiais. E essa é a necessidade de se admitir um intelecto agente”.¹²

Além disso, acrescenta São Tomás, já agora apoiado em Averróis, que “a luz é necessária para a visão [...] para que *torne lúcido o meio* em ato” (grifos nossos).¹³ Assim, uma vez justificada a conversão pela necessidade da “luz interior” inerente ao intelecto agente, resta saber: Como e em que medida pode faltar aos olhos humanos a “visão interior” de si mesmo, uma vez que, segundo Vieira, o concurso da “luz interior” por parte de Deus não falta nem pode faltar?

A resposta a essa pergunta envolve a idéia de *participação* da luz divina pela criatura racional. Nesse sentido, diz São Tomás que

¹¹ Cf. *Isagoge filosófica*. Introd., edição do texto latino e trad. por Joaquim Ferreira Gomes. Universidade de Coimbra, 1965, pp. 54s.

¹² :Cf. São Tomás de Aquino, *Summa theologiae* I, q. LXXIX, a. III, apoiado em Aristóteles, *Metaph.* III, IX.

¹³ *Ibidem*.

“é necessário admitir-se, além da alma intelectual humana, um intelecto superior, do qual a alma obtém a virtude de inteligir”, do que se segue que “a alma humana torna-se intelectual por participação da virtude intelectual”,¹⁴ para finalmente concluir afirmando que “é necessário um intelecto mais alto que ajude a alma a inteligir”.¹⁵ Desse modo, só poderia faltar a “visão interior” de si mesmo por causa do fracasso da ação doutrinária e educativa em elevar o intelecto à luminosidade da luz do Criador, sob a qual o homem torna-se capaz de ver a si mesma na estranha ambiguidade de objeto e sujeito de conhecimento.

Desse ponto de vista, da necessidade de ver-se a si sob a luminosidade da luz divina e criadora, o problema da conversão em Vieira corresponde ao problema histórico, que enfrenta o pregador, de elevar a consciência empírica ao nível de universalidade da mensagem cristã, mas sem reduzir a interpretação do texto religioso a uma concepção racionalista da linguagem. Nesse sentido, a ação doutrinária e educativa do pregador também não se justificaria sem uma teoria acerca do uso das palavras.

“Antigamente convertia-se o Mundo, hoje por que se não converte ninguém? Porque hoje pregam-se palavras e pensamentos, antigamente pregavam-se palavras e obras [...] Basta que havemos de trazer as palavras de Deus a que digam o que nós queremos, e não havemos de querer o que elas dizem?”.¹⁶

Evidentemente, Vieira não concebe a palavra apenas como expressão e comunicação de pensamento, como é próprio do espírito do tempo sob o racionalismo do século XVII. Para ele, assim como para toda a filosofia cristã, desde Sto. Agostinho, o falar revela o “homem interior” no sentido de que ele usa de um sistema de sinais para significar a própria vontade.¹⁷ Por isso Vieira interpela os pregadores sobre o nível de universalidade em que se deve usar das palavras na pregação: se devemos (i) “trazer as palavras de Deus a que digam o que nós queremos”, ou (ii) se

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Cf. Santo Agostinho, *Confissões*, I, 8.

“não havemos de querer o que elas dizem”. Na primeira hipótese, acusa ele, “muitas vezes as tomais pelo que toam, e não pelo que significam, e talvez nem pelo que toam”;¹⁸ na segunda hipótese (para alcançarmos o nível de universalidade da palavra divina), pergunta se é “esse o sentido em que os entendem os Padres da Igreja”, se é “esse o sentido da mesma gramática das palavras”.¹⁹

Deste modo, o sermão não realiza coisa alguma, isto é, não converte a ninguém se antes o pregador não se revela a si mesmo mediante o que *ele quer* dizer. Porque na verdade as palavras, na medida em que significam por convenção, *a priori* já “querem” dizer. Por isso não se reveste de autoridade o pregador (ou o mestre) que apenas sabe o que as palavras no texto significam ou querem dizer, sendo necessário também querer o que elas dizem: *o sermão, enquanto instrumento da conversão, se subordina à intencionalidade do ato de fala na medida em que o ato de fala realiza aquilo mesmo que significa.*

Esta compreensão é evidente, por exemplo, em Pedro da Fonseca, quando ele ensina que:

“na autoridade humana requerem-se ordinariamente duas condições: conhecimento das coisas (que se contém na ciência ou na experiência dessas coisas) e virtude. Aquele, para se saber o que se diz; esta, para se querer o que se diz”.²⁰

“Significar nada mais é que representar algo a uma potência cognoscente [...] Por isso, quando se diz que aquele que fala ou escreve significa a sua sentença, ou vontade, isto não se deve entender senão no mesmo sentido em que se diz que aquele que põe fogo à lenha ele mesmo queima a lenha”.²¹

Assim sendo, como e em que medida se *realiza* pela palavra a conversão, se o ato de fala pressupõe um sistema de princípios e regras de significação?

Em Vieira, a conversão se realiza na *participação* dos

¹⁸ Sermão da Sexagésima.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Cf. *Instituições dialécticas*, vol. II, p. 575.

²¹ Idem, vol. I, p. 35.

princípios e regras que definem a língua portuguesa, tendo em vista o fim que ele se propõe. Porque o fim, *enquanto querido*, como que move o indivíduo a agir em conformidade à razão, aprendendo e conhecendo, subordinando-se a princípios, regras e leis. O sentido dessa virtude intelectual no contexto do aristotelismo português encontra-se, primeiramente, em São Tomás de Aquino, onde ele se refere à “participação da lei eterna pela criatura racional”.²² Sua origem, naturalmente, encontra-se em Aristóteles, quando define o bem como um fim desejável apoiado na “função do homem que consiste em uma atividade da alma conforme à razão”.²³ Mas Aristóteles distingue a virtude, ou excelência, da simples função, quando a esta se acrescenta, como um *excesso*, o querer aquilo que se sabe fazer.²⁴

Tal excesso se observa em Vieira enquanto autor estético. E ao que parece, muito contribui para isso a dialética como se concebe em Pedro da Fonseca “como arte que ensina todas as formas de discorrer; isto é, de revelar pela oração o desconhecido a partir do conhecido”.²⁵ A autoridade religiosa de que se revestiu o Pe. Antônio Vieira permitiu-lhe usar de todos os recursos dialéticos para convencer e persuadir, razão pela qual o seu discurso tem um caráter literário e, por isso mesmo, um valor estético. Mesmo que um homem se recuse a seguir até onde Vieira se esforça por conduzi-lo, o sermão enquanto obra estética pode, por si só, realizar alguma coisa: obrigá-lo a tornar-se atento, obrigá-lo a pensar as palavras, obrigá-lo a julgar. Como autor estético, Vieira se propõe cativar os piores ouvintes, os de vontades endurecidas e os de entendimento agudo, que “vêm só a ouvir subtilezas, a esperar galanterias, a avaliar pensamentos”.²⁶

Constitui-se uma ilusão, nesse sentido, a idéia de que a revelação do “homem interior” vem exclusivamente da razão, por abstração da experiência e dos sentidos, como poderiam supor os racionalistas do século XVII. Porque “somos compostos de carne e sangue, obre de tal maneira o racional, que tenha

²² *Summa theologiae, prima secundae*, q. XCI, a. II.

²³ *Ética a Nicômaco*, I, 7.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Instituições dialécticas*, vol. I, 1.

²⁶ Sermão da Sexagésima.

²⁷ Sermão de Santo Antônio (1642).

sempre respeito ao sensitivo”, recomenda Vieira.²⁷

Nesta perspectiva de entendimento, a conversão à consciência de si como *autor* implica uma perfeição da inteligência através do ato de fala do mesmo modo que o bem constitui a perfeição da vontade. O homem *verdadeiro* não corresponde, assim, apenas a um acordo interno do espírito consigo mesmo ou com as representações por ele elaboradas, mas conformidade da consciência com uma experiência da qual o sujeito participa concreta e historicamente segundo a própria vontade.

Vieira critica aqueles pregadores que se comportam no púlpito como se comportam os atores no palco, sem qualquer compromisso com a verdade, levando os ouvintes a apartarem-se dos fatos e da experiência:

“São fingimentos, porque são sutilezas e pensamentos aéreos, sem fundamento de verdade; são comédias, porque os ouvintes vêm à pregação como à comédia; e há pregadores que vêm ao púlpito como comediantes”.²⁸

Mais uma vez, a fonte é Aristóteles, onde ele afirma que o fato de existirem homens “que empregam a linguagem que procede da ciência não prova em nada que a possuam”, e que, por isso mesmo, “temos de supor que os incontinentes falam à maneira dos atores de teatro”.²⁹

Portanto, se havemos de proclamar a relação íntima entre a conversão e a linguagem, de modo que o uso da palavra em Vieira exprime uma unidade de pensamento e ação subjacente à sua personalidade múltipla de missionário, conselheiro real, diplomata e, principalmente, de escritor, havemos de considerar que a consciência empírica em Vieira implica a consciência de si como uma consciência originária e necessária da identidade de si mesmo que é, ao mesmo tempo, a consciência de uma unidade, igualmente necessária, do eu em sua existência histórica e em sua pluralidade de significações.

²⁸ Sermão da Sexagésima.

²⁹ *Ética a Nicômaco*, I, 3.

A questão da identidade ontológica

Na medida em que assume como ponto de partida dos seus estudos o *problema* ontológico de Tobias Barreto, acerca da diferença entre os objetos que constituem o mundo da natureza e os objetos que constituem o mundo da cultura ou dos valores, Miguel Reale introduz o assim chamado culturalismo como sendo, segundo suas próprias palavras, “talvez a única corrente filosófica brasileira constituída na imanência de nossas circunstâncias”.³⁰

Sem negar ao pensador sergipano a origem do culturalismo, em cuja trajetória Miguel Reale passou do universo kantiano de Tobias Barreto para Hegel e para Husserl, acreditamos que o *problema* assimilado por Miguel Reale tem raízes mais profundas na história da cultura de língua portuguesa, a saber: na tradição ético-política inerente ao pensamento de Antônio Vieira. Deduzida da idéia de valor em Tobias Barreto, que aparece sobretudo onde ele afirma que “a cultura é [...] a antítese da natureza, no tanto quanto ela importa uma mudança do *natural*, no intuito de fazê-lo belo e bom” (ver citação da nota 4), a tese nuclear do culturalismo, de que “o ser do homem é o seu dever-ser”, é apresentada por Miguel Reale da seguinte forma:

“As realizações da espécie humana [...] jamais se desvinculam de sua base ou raiz fundante, que é dada pelo homem mesmo, tomado [...] não em sua individualidade empírica circunscrita, mas como *eu participante de outros eus*, isto é, como *pessoa*, que é o indivíduo em sua dimensão *intersubjetiva*. Destarte, os eventos históricos [...] se contêm dentro do *âmbito de legitimação ética* que se projeta fundamentalmente do *valor-fonte* que é o valor da pessoa humana, por ser o homem o único ente que, de maneira originária, tanto *é* como *deve ser*: o valor da pessoa humana [...] representa, portanto, o pressuposto da conduta ética [...] A afirmação por mim tantas vezes feita de que o homem *é enquanto deve ser*, ou de que *o ser do homem é o seu dever ser*, não tem alcance puramente ôntico [...] porque implica uma tomada de posição radical de ordem *deontológica* [...] tanto vale dizer que *o dever ser é o ser do homem* (determinação ôntico-axiológica do homem) como dizer

³⁰ Cf. “Primórdios do culturalismo no Brasil”. In: *Estudos de filosofia brasileira*. Lisboa: Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, 1994, p. 113.

que o ser do homem deve ser respeitado e atualizado como tal (afirmação do homem no plano da ação) [...] Se digo que o homem é enquanto deve ser, nessa afirmação está implícita a identidade ontológica de todos os homens, coincidindo todos nós [...] naquela “condição transcendental ontológica e deontológica de sermos pessoas”, verdade da qual nos damos conta através da história, mas que é logicamente anterior a ela, como seu fundamento radical [...] É a razão pela qual pode-se concluir que a pessoa é o homem em sua concreta atualização [...] enquanto o eu toma consciência de si mesmo e dos outros, na sociedade do nós”.³¹

Vemos aí a postulação clara de uma fundamentação da experiência (no sentido kantiano de que a experiência implica o princípio de relatividade e, em consequência, a relatividade dos valores) a partir de uma concepção ética do homem. Essencialmente, afirma-se, como um princípio, (i) a necessidade de transformação do homem natural em pessoa mediante a superação do ser pelo dever-ser; com base nesse princípio, recorre-se ao conceito de participação para explicar que (ii) o eu se transforma em pessoa na medida em que participa de outros eus; finalmente, recorre-se ao termo ‘ato’ (*actus*), em sua dupla acepção aristotélica³² de acção (*ενεργεια*) e de fim (*τελος*) para explicar que (iii) o dever-ser é o ser do homem atualizado no plano da ação.

É evidente a ligação dessas idéias com o pensamento de Tobias Barreto, quando este propõe uma “idéia geral do homem [como] um animal que *prende-se*, que *doma-se a si mesmo*”,³³ argumentando que “o *seguir a natureza*, em vez de ser o fundamento da moral, pelo contrário, é a fonte última de toda imoralidade”,³⁴ com base no princípio, de inspiração kantiana,³⁵ de “serem as leis da liberdade as mesmas leis da natureza”.³⁶

³¹ *Experiência e cultura*, pp. 195s.

³² *Metaph.* 8.

³³ Cf. “Glosas heterodoxas a um dos motes do dia ou variações anti-sociológicas”. Idem, *ibidem*.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Ver Kant, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Terceira Seção.

³⁶ “Glosas...”.

Entretanto, o sentido essencial do problema, isto é, a superação do modo natural do ser pelo dever-ser, é evidente em nossa cultura desde Antônio Vieira. No Sermão de Santo Antônio, realizado na festa que se fez ao Santo na Igreja das Chagas, aos 14 de setembro de 1642, tendo-se publicado as Côrtes para o dia seguinte, o Pe. Antônio Vieira, preocupado com o problema da injustiça social no reino português, argumenta da seguinte maneira:

“Se se repartir o peso com igualdade de justiça, todos o levarão com igualdade de ânimo [...] Porque ninguém toma pesadamente o peso que se lhe distribuiu com igualdade [...] Boa doutrina estava esta, se não fora dificultosa, e, ao que parece, impraticável. Bom era que nos igualáramos todos: mas como se podem igualar extremos que têm a essência na mesma desigualdade? Quem compõe os três estados [clero, nobreza e povo] do reino, é a desigualdade das pessoas. Pois como se hão-de igualar os três estados, se são estados porque são desiguais? Como? Já se sabe que há-de ser: *Vos estis sal terrae*. O que aqui pondero é que não diz Cristo aos Apóstolos: vós sois semelhantes ao sal; senão: *vos estis*. Vós sois sal. Não é necessária filosofia para saber que um indivíduo não pode ter duas essências. Pois se os Apóstolos eram homens, se eram indivíduos da natureza humana, como lhes diz Cristo que são sal: *Vos estis sal*? Alta doutrina de estado. Quis-nos ensinar Cristo Senhor nosso, que pelas conveniências do bem comum se hão-de transformar os homens, e que **hão-de deixar de ser o que são por natureza, para serem o que devem ser por obrigação**. Por isso tendo Cristo constituído aos Apóstolos ministros da Redenção, e conservadores do mundo, não os considera sal por semelhança, senão sal por realidade [...] **porque o ofício há-de se transformar em natureza, a obrigação há-de se converter em essência, e devem os homens deixar de ser o que são, para chegarem a ser o que devem**. Assim o fazia o Batista, que, perguntado quem era, respondeu: *Ego sum vox*: Eu sou uma voz. Calou o nome da pessoa, e disse o nome do ofício; porque **cada um é o que deve ser, e senão, não é o que deve**”. (ênfases em negrito nossas)

Segundo esta argumentação, há dois modos do ser: o ser “dado por natureza” e o dever-ser. O primeiro, é o modo do ser em que a existência das coisas, inclusive do próprio homem, não

depende da inteligência nem da vontade humanas, senão da determinação absoluta de leis universais e eternas; o segundo, é o modo do ser cuja existência, a começar pelo próprio homem, depende da *participação* dessas mesmas leis, naquele mesmo sentido em que São Tomás de Aquino se refere à “participação da lei eterna pela criatura racional”.³⁷

Nesse sentido, se o homem há de transformar-se, se ele há de deixar de ser o que é por natureza, isto supõe a conversão, isto é, a “visão interior” de si mesmo *obrigado à natureza*. O sentido ontológico dessa transformação está em que *a existência das coisas não é nunca requerida como necessária pelo próprio dado, sendo assim sempre contingente*; somente a conversão, através da participação intelectual das leis universais que determinam a própria existência, poderia levar o homem a revestir de necessidade a própria existência.

Assim, há de libertar-se o homem do mecanismo da natureza pela consciência de si como *aquele cujo ser é obrigado à natureza, não só pelo conhecimento das leis universais que determinam a própria existência, como também pelo modo necessário como realiza a própria vontade por imitação da natureza*. Somente pela conversão o homem seria capaz não só de ver a si mesmo como criatura de Deus, obrigado a leis universais, mas, acima de tudo, seria capaz de reconhecer tal obrigação como essencial.

Quando Vieira diz “a obrigação há-de se converter em essência”, isto deve ser entendido no mesmo sentido em que se diz, nas ações humanas, “é necessário que assim seja, é necessário que assim se faça”; neste sentido, a obrigação (enquanto obrigação a regras e leis) é princípio de eficiência da ação pelo que ela tem de essencial e não de accidental.

Quando Vieira diz “o ofício há-de se transformar em natureza”, isto deve ser entendido no sentido de que o ofício (*officiu*), como obrigação a regras e leis, como dever, converte-se em essência sem prejuízo da própria vontade. Tal exigência se cumpre na medida em que ao homem, enquanto criado à imagem e semelhança de Deus, não basta conhecer a mecânica das leis da

³⁷ Ver nota 22.

natureza, mas também querer o que elas realizam. Primeiro o conhecimento, na medida em que é necessária uma ciência das coisas para se ir ao encontro da natureza e não contra a natureza; ao saber acrescenta-se o *sentimento* do dever, no sentido de que é necessário não apenas saber como se determina existência das coisas por leis universais, mas também querer as próprias coisas assim determinadas.

Desse modo, “devem os homens deixar de ser o que são, para chegarem a ser o que devem” no mesmo sentido em que Aristóteles, ao definir a vida como ato ou exercício, reconhece como própria e essencial uma “função do homem que consiste em uma atividade da alma conforme à razão”.³⁸

Ao calar o nome da pessoa e dizer o nome do ofício (*Ego sum vox*), o ser do homem se revela como dever-ser, isto é, como pessoa, como sendo “o homem em sua concreta atualização”, para lembrar aqui as palavras de Miguel Reale.³⁹ Em outras palavras, “o ofício há-de se transformar em natureza” na medida em que o homem supera o determinismo da natureza sem prejudicá-la, o que vai ao encontro do princípio de que nenhuma vontade é virtuosa senão quando se transforma em lei para si mesma.

Assim sendo, se em algum sentido os homens se igualam, isto só é possível em virtude do *sentimento da obrigação*, porque tal sentimento pressupõe o sentido da participação *pela razão e pela vontade livre*. As fontes deste entendimento, como já referimos, são Aristóteles e São Tomás de Aquino. Esta referência, entretanto, passa pelo aristotelismo medieval português. No *Tratado da virtuosa benfeitoria*, o Infante D. Pedro entende que “os sobdictos offereçem ledos e uoluntariosos seruiços aaquelles a que por natureza uiuem sogeytos, e som obrigados por o bem que recebem”,⁴⁰ mas esclarece que essa sujeição não é virtuosa se não é desejada:

“Cousa he perteeçente de sabermos o que nos moue a fazer bem. E pera declaraçom daquesto, aprendamos que diz aristotilles no iij liuro da alma que a uontade he mouedor per outrem mouido. E pera sse mostrar aquesta conclusom.

³⁸ *Ética a Nicômaco*, I, 7.

³⁹ Ver citação da nota 31.

⁴⁰ In: *Obras dos Príncipes de Avis*. Porto: Lello, 1981, p. 533.

Saybhamos que no ij liuro dos fisicos he scripto. Que a arte , aaquall pertence a fim, moue per seu mandado as artes que trabalham em os meynos porque a fim há de seer gaançada [...] Semelhauelmente a uontade sguarãdo o bem comuu que he fim de todallas obras, moue as outras uirtudes e poderyos da alma, que teem cuydado de cada huu bem particular. E portanto he scripto no primeyro liuro da poliçia, que a uontade moue per seu mandado os poderyos defensor e deseidor. Os quaaes lhe obedeeçem, nom como seruos em costringida sobieeçom, mas segundo homees liures em obedeença deseiosa”.⁴¹

⁴¹ Ibidem, p. 567.

O empirismo mitigado como via de superação do aristotelismo

Antonio Paim*

Após a expulsão dos jesuítas, Pombal procurou banir o aristotelismo da cultura portuguesa mediante a reforma da Universidade. Depois de sua morte, contudo, esse projeto amesquinhou-se, refluindo para o ensino secundário. Na época, o chamado ensino popular (que depois se transformou no primário) inexistia nos países católicos. De modo que a herança pombalina, com a qual tiveram de imediato que se defrontar os brasileiros seria no âmbito daquele nível de ensino (ainda na forma de aulas régias porquanto sua agregação num único instituto, o Colégio Pedro II e os Liceus Provinciais, seria fenômeno de fins da década de trinta e começo da de quarenta do século passado, quando a Escola Eclética despontava para merecer a preferência, consumando a superação do modelo substitutivo do aristotelismo que aqui nos propomos caracterizar). Nessa caracterização vamos também nos limitar à versão do denominado empirismo mitigado na feição de que se revestiu a partir de um texto de Genovesi. Tal é, em síntese, o objeto desta comunicação que nos esforçamos para manter nos limites estabelecidos pelos organizadores deste Colóquio.

Com a Reforma Pombalina de 1772, é criada a Faculdade de Filosofia Natural, cujo programa abrange estas matérias: Lógica; Metafísica; Ética; História Natural (zoologia, botânica e minerologia); Química teórica e prática.

Os cursos de matemática eram ministrados em faculdade autônoma que tinha essa denominação.

* Do Instituto Brasileiro de Filosofia (IBF).

São adotadas pela Universidade na versão latina, as *Instituições de Lógica e Metafísica* de Antonio Genovesi (1713/1769), aporuguesado em Genuense. As *Instituições de Lógica* são traduzidas em 1785 por Bento José de Souza Farinha e, em 1786, por Miguel Cardoso. Esta última tradução mereceria outras edições em Portugal (2ª ed., 1806; 3ª ed., 1842). As *Instituições de Metafísica* somente seriam traduzidas em 1790 (*Lições de metafísica feitas para uso dos principiantes*, traduzidas em português por Bento José de Souza Farinha, Lisboa, 1790, 112 p.). Circulavam edições latinas tanto com os dois textos em conjunto (*Institutiones Logicae et Metaphysicae*) como em separado.

Para o ensino de moral foram introduzidos dois compêndios: o de Heinécio (João Teófilo Heinecke, alemão, 1681/1741) – *Elementos de Filosofia Moral* tirados do latim em linguagem da edição de 1765 por Bento de Souza Farinha, Lisboa, José da Silva Nazaré, 1785, 128 p. reeditados pela Academia de Ciências de Lisboa em 1835 – e o de Eduardo Job (Eduardo Job de São Colomano, austríaco, 1730/1821) – *Institutiones Philosophiae Practicae*, editadas sucessivamente em latim, a partir de 1784, finalmente traduzidas em 1846 por João Baptista Correia de Magalhães. Ao todo, mereceu oito edições em Portugal e duas no Brasil.

Por Carta Régia de 24 de janeiro de 1791, o ensino de Filosofia Racional e Moral é eliminado da Faculdade de Filosofia e incluído no quadro das disciplinas do Colégio das Artes. O currículo da Faculdade de Filosofia é completado com a introdução de uma cadeira de Botânica e Agricultura. Assim, em menos de vinte anos a filosofia é relegada aos estudos menores, equivalentes ao que mais tarde se denominaria de ciclo secundário.

Os compêndios editados nessa fase configuram o que seria batizado de *empirismo mitigado*. Essa denominação foi sugerida por Joaquim de Carvalho (1892/1958), tratando-se de uma expressão muito feliz porquanto destaca o essencial, isto é, ausência de problematização do empirismo. Enquanto nessa corrente, tanto na Inglaterra como na França, no mesmo período, a problematização do conceitos-chave iria fecundar a meditação posterior, em Portugal, como espero demonstrar, evitou-se ciosamente tudo aquilo que pudesse desviar da rota principal –

difusão pura e simples de uma nova doutrina –, a começar da crítica ao aristotelismo até então dominante.

Na Inglaterra, ao distinguir qualidades primárias de secundárias, Locke deu ensejo a que se pudesse tornar meramente subjetivas as sensações em seu conjunto. Visando superar a dificuldade, Hume denominaria de “impressão primeira” essa referência inicial do processo do conhecimento. Para isso teve, entretanto, que estabelecer esta distinção: “todos os objetos da razão humana ou de nossas investigações podem se dividir em dois gêneros, a saber, relações de idéias e de fatos”. As ciências do primeiro tipo (geometria, álgebra e aritmética) se constituem de proposições intuitiva ou demonstrativamente certas, que se podem descobrir a partir do pensamento, sem depender em nada do que existe no universo. Quanto à relação entre fatos, o que se pode dizer é que obedecem ao princípio de causa e efeito. A experiência é o único fundamento de nossas afirmações a respeito dessa última relação. As conclusões retiradas da experiência partem da suposição de que o futuro ocorrerá em conformidade com o passado. O *Inquérito sobre o entendimento humano* (1748) contém em germe o conceito de determinismo probabilístico, em que se apoia a ciência do século XX. Além disto, teve a virtude de despertar a Kant daquilo que ele mesmo designaria como “sono dogmático”, que o provocaria a empreender o caminho da formulação acabada de uma nova perspectiva filosófica, a transcendental.

Se nos voltarmos para a França, não é menor o impacto do empirismo. Na medida em que Condillac o radicaliza, transformando o ser humano numa simples máquina, incapaz de explicar a formulação mesmo dos conceitos mais elementares, para refutá-lo os ideólogos acabariam voltando sua atenção para a vontade, iniciativa de que Maine de Biran saberia tirar todas as consequências. Agora são as próprias categorias do *eu*, *causa* e *liberdade* que irão encontrar fundamentação empírica, a partir do ato voluntário.

Em Portugal, evitou-se ciosamente as diversas questões mais espinhosas. Luís Antonio Verney (1713/1792) não se sente obrigado a enfrentar o aristotelismo a pretexto de que, achando-se o saber cristão nas Sagradas Escrituras, não poderiam as determinações dos Santos Padres ficar na dependência de uma

personalidade de cuja existência sequer suspeitavam. E quanto à visível incompatibilidade entre a nova física e o saber de índole filosófica simplesmente a ignora, nestes termos: “E suponho que a Filosofia é conhecer as coisas por suas causas; ou conhecer a verdadeira causa das coisas. Esta definição recebem os mesmos Peripatéticos, ainda que eles a explicam com palavras mais obscuras. Mas chamem-lhe como quiserem, vem a significar o mesmo, v.g.: saber qual é a verdadeira causa que faz subir a água na seringa é Filosofia; conhecer a verdadeira causa por que a pólvora, acesa em uma mina, despedaça um grande penhasco é Filosofia; outras coisas a estas semelhantes, em que pode entrar a verdadeira notícia das causas das coisas, são Filosofia”.¹

Essa redução da Filosofia à Ciência, Verney a vinculava abertamente à tese da ilegitimidade da Metafísica. Segundo seu entendimento, o ensino da disciplina dever-se-ia reduzir a noções de História da Filosofia, com ênfase no período moderno; à Lógica, sem dar-se conta das verdadeiras implicações da nova doutrina batizada de teoria do conhecimento; à Física (admitindo uma introdução de natureza escolástica, de fato incompatível com o espírito da física newtoniana) e à Ética. Esta última permanecia como um elemento da tradição, ignorando a problemática do tempo, notadamente as novas doutrinas políticas.

Embora, por razões que se desconhece, a institucionalização do sistema que se propunha substituir a Escolástica não se tenha efetivado a partir da obra de Verney, os compêndios antes referidos seguem a mesma linha. Para comprová-lo basta examinar o conteúdo das Instituições de Lógica, de Antonio Genovesi (aportuguesado para Genuense)² e das *Instituições de Filosofia Prática*, de Eduardo Job.

No verbete que escreveu para a *Enciclopédia Filosófica* (Roma, 1957), Capone Braga evidencia a complexidade (e a modernidade) do pensamento de Antonio Genovesi, o que de modo algum reflete-se na maneira como foi introduzido na cultura

¹ *Verdadeiro método de estudar* (Carta Oitava). Lisboa: Sá da Costa, 1950, Vol. III, p. 39.

² Mereceu reedição recente com Apresentação de Celina Junqueira e Introdução de Antonio Paim (Antonio Genovesi – *A instituição da Lógica*. Rio de Janeiro: Ed. Documentário, 1977).

portuguesa, a partir de um manual simplificado, destinado a iniciantes (*La Lógica per li giovenetti*, 1766).

Genovesi ordenou-se sacerdote em 1737, aos 24 anos de idade, passando a residir em Nápoles onde teria oportunidade de assistir as últimas aulas de Vico. Tomou-se preceptor junto a famílias napolitanas, ficando famoso na cidade, razão pela qual seria convidado a ensinar na Universidade. Em 1743 publicou a primeira parte de uma obra dedicada à Metafísica, de que resultaria ser acusado de ateísmo e submetido ao Santo Ofício. Viu-se na contingência de elaborar um Apêndice, cuidando de explicar-se, dirigido ao Cardeal Inquisidor. Por instâncias da Universidade, redigiu um estudo sobre a natureza, a origem das idéias e os princípios de sua universalidade, transformado na Segunda parte da Metafísica, à qual seguiram-se Terceira e Quarta, estas voltadas para a Ética. Interessou-se pela Lógica, assunto que abordou em cinco volumes. Impedido de acender à cátedra de Teologia, como pretendia, ocupou-se nos anos que lhe restaram de vida (faleceria em 1769, aos 56 anos) à organização do que se considera haja sido o primeiro curso de economia da Europa, inaugurado em 1754, sendo posteriores à sua iniciativa aqueles estruturados em Estocolmo e Milão, nos fins da década de cinquenta.

Capone Braga considera que Genovesi poderia ser denominado de filósofo da experiência, enquanto sustenta que a filosofia se move a partir da experiência e se refere à experiência, em que pese admitisse e enfatizasse o papel da crítica dos dados empíricos pela razão. A partir de uma classificação das idéias entende que no máximo se poderia indicar a existência de graus descendentes de certeza, motivo pelo qual a percepção direta não pode prescindir do concurso da razão. Além disto, entende ser impossível resolver a questão da origem das idéias, impossibilidade que decorreria da inexistência, no sujeito, de qualquer noção clara e distinta quanto à natureza da alma, o que impede se conheça a natureza última da percepção. Deste modo, procura incorporar certas premissas do empirismo lockeano à tradição racionalista. Ao mesmo tempo, opõe-se a Rousseau e a todos quantos minimizam o papel da razão. Lamentavelmente, o seu compêndio foi entendido entre nós como um conjunto de afirmações dogmáticas, que deveriam substituir a tradição escolástica, substituição essa

que prescindia de qualquer avaliação crítica. Mais grave é que o novo sistema, destinado a substituir o antigo, se completava por uma defesa inconsistente do absolutismo monárquico. O imperativo de substituir esse sistema político, que logo adiante surgiria, levava facilmente à aceitação sem crítica das chamadas “idéias francesas”, o que aconteceu com quase todos aqueles que formaram seu espírito a partir do empirismo mitigado, de que seria exemplo dramático os padres radicais e belicosos egressos do seminário de Olinda. Por isto mesmo, a necessidade de demolir o empirismo mitigado, peça por peça, tornar-se-ia o grande desafio das gerações que, tanto em Portugal como no Brasil tornado independente, tiveram a incumbência de conceber todo um conjunto de instituições sociais e políticas. Precisamente isto nos obriga a ver exatamente em que consistia a mensagem do Genuense, independentemente do significado e da complexidade da obra de Genovesi.

Em que pese a diversificada discussão que sua definição suscitou, desde a Época Moderna, a Lógica (formal) diz respeito ao raciocínio demonstrativo. Consiste na exposição de um conhecimento existente e não na maneira de adquiri-lo. A sofisticação de que veio a revestir-se na Idade Média representa uma grande contribuição ao aprofundamento da análise dos conceitos e das implicações daí decorrentes na formação dos juízos. Genovesi naturalmente tinha tudo isto presente mas, nas *Instituições da Lógica* (tradução portuguesa de Miguel Cardoso, publicada pela Universidade de Coimbra em 1786) quis dar uma definição abrangente porquanto iria tratar da variada gama de assuntos, notadamente da disciplina moderna batizada de “teoria do conhecimento”. Define-a deste modo: “A Lógica é uma arte de cogitar, ou filosofar, isto é uma arte que aumenta, forma e governa a razão no estudo da Sabedoria”. Arte porque “ensina, dá os preceitos e as regras com que podemos realmente filosofar”. A Sabedoria é “a ciência das coisas divinas e humanas e das suas causas, dos seus fins, relações e usos”. Ensina também a seguir o bem e evitar o mal. Ciência seria o conhecimento “claro e evidente, adquirido com o uso da nossa razão”. Vê-se que não está interessado numa clara diferenciação entre arte e ciência, talvez porque isto o levaria a ter que distinguir ciência aristotélica da ciência moderna. De todos os modos, na incapacidade de logo

estabelecer o desinteresse (e a incompetência) da ciência moderna por questões ontológicas, encontra-se um dos elementos distintivos do empirismo mitigado.

Depois de traçar-lhe brevemente a trajetória histórica ocupa-se destes temas: “Da natureza da alma e das causas dos erros em geral” (Livro Primeiro); “Das idéias, dos seus objetos e sinais” (Livro Segundo); “Da verdade, da falsidade e dos critérios da verdade em geral” (Livro Terceiro); “Do uso da Autoridade e da Arte crítica” (Livro Quarto) e “Das coisas que pertencem ao raciocínio” (Livro Quinto).

No Livro Primeiro, ainda que o autor enuncie um conjunto de advertências quanto à necessidade da prudência no empenho de adquirir a almejada Sabedoria (“não investigue coisas que consta serem sobre a capacidade humana”; “não indagues aquelas coisas para cuja ciência não adquiristes os meios” etc.), o texto acha-se sobrecarregado por grande número de definições esquemáticas (a alma e suas propriedades; entendimento; percepção, idéia; juízo etc., não apenas aquelas relacionadas à lógica formal mas dizendo respeito também a outras esferas, inclusive a moral), propiciadoras de entendimento esquemático e acrítico. A caracterização dos erros acha-se entremeada por um sem número de conselhos morais (as pessoas de temperamento mau e melancólico busquem abrandá-lo, fujam dos espetáculos trágicos, acautelem-se de juízos precipitados pois são inclinados ao fanatismo etc.).

No Livro Segundo, que seria aquele dedicado à teoria do conhecimento, o *Manual* omite a classificação das idéias pelas quais entendia o autor conhecermos a realidade que Capone Braga apresente deste modo: 1) idéias dos objetos sensíveis, sujeitas a erros mas de cuja existência não se pode duvidar; 2) idéias dos entes abstratos (matemáticos), que dão base a juízos certíssimos; 3) idéias pela experiência, mas relativas a objetos que não se podem perceber pelos sentidos (causa não experimental, Deus, etc.) que fornecem juízos seguros mas que não propiciam o mesmo grau de certeza das anteriores; e, finalmente, 4) idéias históricas, relativas a fatos não percebidos mas dos quais se tem o testemunho de pessoas que tiveram a experiência, que fornecem grau menor de certeza. Ao invés dessa classificação, o *Manual* trata das idéias sensíveis mas a distinção em que insiste é em relação ao que chama de

“idéias fantásticas” (entes de razão, que só existem na imaginação como o “Monte de Ouro”, “o monstro de Horácio”, etc.).

Também este Livro Segundo acha-se sobrecarregado de definições de novos conceitos inclusive a caracterização das partes da Filosofia (Racional, Natural e Moral). A Racional seria constituída pela Lógica e, a Natural, pela Metafísica, Física e Matemática. Em favor de Genovesi deve-se registrar que distingue nitidamente conhecimento racional de fé e procura acautelar o aluno quanto a disputas teológicas (“Poucas coisas e modestamente se hão de disputar de Deus pela razão natural”). Embora esta última não esteja ausente, as coisas divinas se conhecem também pelas escrituras sagradas e pelas antigas tradições. Há aqui igualmente muita matéria de natureza lógica (sujeito; predicado; tipos de proposições; gênero de oposições das proposições, etc.). A matéria lógica voltará no Livro Quinto.

Distingue verdade moral de natural, metafísica e lógica, detendo-se tanto na sua conceituação como nos critérios em estabelecê-las. Aponta ainda os caminhos para a aquisição da Sabedoria, a saber: “a autoridade externa, as experiências dos sentidos, a íntima consciência e o raciocínio. Daqui se derivam todas as nossas idéias e todos os nossos conhecimentos. Fora destas fontes não sabemos, nem podemos saber, coisa alguma”. A autoridade pode ser dos sentidos, humana e divina.

A autoridade dos sentidos limita-se às coisas externas. Podem também advertir quanto à presença de qualidades ocultas que não percebemos diretamente (exemplifica com o imã e a agulha de marear, indícios de propriedades que não são “fabulosas nem sobrenaturais”). Por esse meio ascendemos às categorias (não usa a expressão) de existência, qualidade e propriedade. Contudo, para alcançar esse conhecimento “se deve ajuntar a razão com os sentidos, porque nestas coisas podemos enganar-nos e muitas vezes nos enganamos”. No tocante às essências (“principalmente das substâncias”), “de nenhum modo se podem conhecer pelos sentidos, porque as essências das coisas estão postas na união de todas as propriedades; os sentidos porém não podem representar todas as propriedades do corpo”.

As observações e experiências, facultadas pelos sentidos, devem ser realizadas com diligência, objetivando delas tirar as

possíveis conseqüências. Por fim, estabelece as regras a partir das quais os sentidos podem nos propiciar noções claras e distintas, talvez seguindo mais ao método indutivo de Bacon que ao dedutivismo cartesiano. Apresenta ainda a curiosa advertência de que as regras de que se trata devem ser observadas não apenas por “físicos e médicos” mas também pelos políticos (“a cujo cuidado está cometida a tranqüilidade da sociedade”). Faz esta última advertência: “Adviro que desejo muito que os filósofos, de pouca idade principalmente, se instruem e exercitem nestes estudos.”

A obediência à autoridade humana também se subordina a múltiplas regras. No tocante à autoridade divina, é bastante prudente quanto aos milagres, deixando-os ao julgamento da Igreja. A esta também cabe a interpretação das divinas palavras, que chegaram até nós através das escrituras sagradas. “Naqueles lugares, porém, em que a Igreja ainda não interpôs o seu juízo, usará o filósofo das regras da sagrada hermenêutica, as quais aprenderá dos teólogos”. O *Manual* também trata de hermenêutica.

As breves indicações precedentes sugerem que, ao elaborar *La logica per li giovenetti*, Genovesi estava tentando interessá-los na ampla problemática suscitada pela Filosofia Moderna, na esperança talvez de que, por esse meio, os induziria a enfrentar sua vasta obra. Longe está, também, de atribuir tom dogmático às suas afirmativas. Seu empenho maior parece dirigir-se no sentido de formar consciências críticas. Ainda assim, tomada isoladamente, como se deu na nossa cultura, transformou-se num autêntico bloqueio à continuidade da investigação.

No caso particular da Lógica, o *Manual do Genuense* representa enorme atraso em relação ao progresso que na matéria os autores portugueses já vinham registrando. No notável estudo em que caracteriza amplamente a reação anti-escolástica, Joaquim de Carvalho teria oportunidade de chamar a atenção para o reconhecimento, mesmo sob D. João V, de que os compêndios da lógica aristotélica deixavam, nos que por eles se viram forçados a estudar, “a sensação de inutilidade e do tempo perdido”. Ou, para dizê-lo com as palavras, que transcreve, de Manuel de Azevedo Fortes (1660/1748), na sua *Lógica racional, geométrica e analítica* (Lisboa, 1744): “semelhante estudo mais servia para embaraçar e confundir as nossas idéias do que para

aperfeiçoar as operações do nosso entendimento, que é o fim principal da Lógica”. Ao que acrescenta: “Dois anos mais tarde, em 1746, Verney na Carta VIII do *Verdadeiro método de estudar*, com menos saber que Azevedo Fortes mas com mais ardor combativo, defende igualmente a concepção de que a Lógica não é “mais que um método e regra que nos ensina a julgar bem e discurrir acertadamente”.³

Deste modo, embora o desfecho não traduzisse os seus propósitos, ao sobrecarregar a Lógica com grande número de questões, simplesmente postuladas e longe de devidamente esclarecidas, o *Manual* de Genovesi entroncou-se com a velha tradição dogmática. As questões não estavam ali para permitir que a cultura portuguesa se renovasse no contato com autores modernos mas para substituir as antigas teses escolásticas por novo dogmatismo.

Além disto, o que diz sobre a Física (subdividindo-a em Histórica e Dogmática), longe está de permitir a apreensão do verdadeiro sentido da ciência moderna, contribuindo para que o notável grupo de naturalistas formados pela Universidade renovada perdessem inteiramente o contato com a filosofia, o que de certa forma acabou por abrir o caminho ao cientificismo, que seria, no final de contas, a verdadeira herança pombalina, como indicaremos oportunamente.

Finalmente, no que se refere à teoria do conhecimento, o *Manual* de Genovesi tampouco serviu para colocar a meditação portuguesa no âmago da discussão. Na altura, já se tornara evidente que não mais se tratava de discutir genericamente a origem das idéias mas de afunilar a discussão no sentido de precisar em que consistiria aquela “impressão primeira” de que falava Hume (ou como queria Silvestre Pinheiro Ferreira, o estabelecimento do processo de formação da linguagem) e, sobretudo, qual o papel e como se constituíam as categorias. Tivemos que esperar algumas décadas para alcançá-las, depois de rompida a crosta do empirismo mitigado.

³ Introdução à tradução de Locke proibida sob Pombal, aparecida na Coleção “Subsídios para a História da Filosofia e da Ciência em Portugal – vol. II” (1950), reproduzida autonomamente no Brasil in *O nascimento da moderna pedagogia*: Verney. Rio de Janeiro: Ed. Documentário, 1979.

Filosofia, cultura e linguagem: a pertinência do ensino da Filosofia em língua portuguesa

Fernanda Henriques*

À memória do Professor
Manuel Antunes

“A recusa da palavra transcendente, a descoberta da relatividade da linguagem, marcam uma data capital na vida espiritual da humanidade. Babel recapitula a saída do paraíso terrestre [...] A catástrofe de Babel abre à actividade humana a empresa da reflexão e a da liberdade.” Gusdorf¹

“Lutero fez falar a Bíblia, o Senhor fez falar Homero em Alemão - a maior dádiva que pode ser feita a um povo, pois um povo será bárbaro e não considerará as coisas excelentes que conhece como sua verdadeira propriedade enquanto não aprender a conhecê-las na sua língua [...] Assim, gostaria de dizer acerca do meu empenhamento que quero tentar ensinar a Filosofia a falar Alemão. Uma vez chegados a esse ponto, torna-se infinitamente mais difícil dar à trivialidade a aparência de discursar profundo.” Hegel²

* Professora da Universidade de Évora (Portugal).

¹ G. Gusdorf, *La Parole*. Paris: PUF, 1990 (1ª edição, 1952), p. 21.

² G.W.F. Hegel, *Briefe von und an Hegel*. Hamburg: Ed. Hoffmeister, v. I, pp 99-100, Trad. Francesa de Jean Carrère, *Correspondance*. Paris: Gallimard, 1962, p. 96. A tradução que aqui se apresenta é a de M. J. do Carmo Ferreira, *Hegel em Jena. A razão da Liberdade ou a justificação da Filosofia*. Lisboa: 1981, Dissertação de Doutoramento, pp. 534-535.

Preliminares: campos semântico e especulativo implicados no título

· Há uma legitimidade filosófica e uma necessidade cultural de que a prática filosófica se desenvolva no quadro das línguas maternas, afirmação que supõe que não há línguas privilegiadas para filosofar.

· Partindo de uma análise estritamente filosófica não se encontrará legitimidade para se defender a existência de Filosofias nacionais.

· A actividade filosófica, em todas as suas determinações – *fazer, ensinar, traduzir* Filosofia – pode ser um factor poderoso de enriquecimento cultural e linguístico.

Problemática – A prática filosófica e as línguas nacionais

Gostaria de desenvolver este primeiro ponto da minha reflexão sob a égide das epígrafes deste trabalho: a de Gusdorf e a de Hegel.

Na realidade, ambos os autores nos conduzem ao cerne do sentido que alimenta o conjunto das posições que subtendem a lógica e o conteúdo desta meditação em torno da *pertinência do ensino da Filosofia em língua portuguesa*.

Linguagem e cultura

O texto de Gusdorf lança-nos, de imediato, no plano da dimensão ontológica da linguagem, ao mesmo tempo que, através de uma interpretação nele implícita acerca do significado do pecado original, propõe uma leitura positiva do sentido das diferentes línguas, que liga à problemática da historicidade humana, co-originária, por sua vez, do exercício da liberdade e da reflexão.

Fazendo do mito de Babel uma recapitulação da expulsão do paraíso e assimilando aquele ao processo humano de expressão de si mesmo, Gusdorf saúda, na confusão das línguas que põe fim à unidade do falar divino, não a sua possível dimensão caótica originadora de desentendimento e separação, mas sim a potencial riqueza transportada pela diversidade dos falares humanos, prenhe de possibilidades sempre outras, e, de cujos cruzamentos e trocas se enriquecerá a humanidade no seu conjunto. O episódio da Torre de Babel aparece ligado com outro episódio bíblico que é a

revelação de Pentecostes – o dom das línguas –, pelo que, através dessa relação, nos fica a possibilidade de interpretar este último como representando a aceitação e o sancionamento divinos da diversidade das línguas humanas. No caso vertente, importa-me reter que as diferentes línguas assumem, por esta via, uma legitimação e um sentido que fazem delas lugares de expressão e de reconhecimento de si dos diferentes grupos humanos no processo de se constituírem como povos e como culturas.

Esta citação-epígrafe pertence a uma obra que sempre revisito no percurso da minha investigação sobre a natureza e o estatuto da linguagem. Na realidade, tendo quase meio século, *La parole* é, a meu ver, ainda hoje um texto incontornável para uma compreensão do papel da linguagem na vida e produções humanas, e, na minha perspectiva, a obra alimenta-se de uma tese fundamental, a saber – a linguagem deve ser interpretada como uma ruptura na continuidade cósmica, sendo ela própria um salto qualitativo em relação ao conjunto das determinações orgânicas, fisiológicas e culturais que a explicam e condicionam. Desta maneira, a linguagem é o paradigma por antonomásia de que o todo é diferente e mesmo, mais, do que a soma das suas partes constituintes.

A exploração e o comentário deste princípio de leitura permitem organizar, por um lado, as categorias básicas da linguagem enquanto interface humano e, por outro, caracterizá-la, do ponto de vista epistemológico, como uma hermenêutica. Deste modo, proponho duas categorias básicas para descrever a linguagem humana – *emergência* e *poder*.

Emergência, na medida em que ela é expressão de um modo de explorar e organizar a realidade; *poder*, porque é também ela que possibilita a sua manipulação.

A primeira categoria enunciada, *a emergência*, vai permitir encontrar duas novas determinações: *o acesso à reflexividade*, – isto é, o reconhecimento da diferenciação do sujeito falante em relação à coisa falada e, portanto, a tomada de consciência de si como poder designativo e força mediadora – e também *o acesso à significação*, – ou seja, a transformação do real em mundo, em um conjunto discriminado de referências.

Por sua vez, a categoria *poder* transporta consigo as determinações de *valoração* e *tecnicidade* como descritores

possíveis da linguagem. Sobre isto, diz expressamente Gusdorf: “A linguagem apresenta-se como a mais originária de todas as técnicas. Ela constitui uma disciplina económica de manipulação das coisas e dos seres.”³. Assim entendida, a linguagem tem a forma de uma utensilagem, cuja acção transformadora, molda, realmente, o mundo imprimindo-lhe a marca e o domínio humanos. O poder que a linguagem representa assume, desta maneira, a dupla dimensão de *ascendência* e *instrumentalização*; pela primeira, o ser humano dignifica-se e dignifica a realidade, introduzindo nela uma ordem que a transforma em mundo; pela segunda, apodera-se dela em termos de controle e exploração. A este propósito e dentro do mesmo espírito, poder-se-ão invocar outros exemplos da tradição judaico-cristã que explicitam, de forma clara, a consciência do poder ordenador, manipulador e criador da linguagem. Refiro *Genesis* 2, 19-21, em que a humanidade é convidada a dar nome às criaturas ou o início do *Evangelho de S. João* que dá à Palavra a co-originaridade de Deus criador.

É desta dupla dimensão da linguagem de ordenadora e manipuladora do real que surge a categoria de *valoração*, como um outro dos seus atributos mais específicos. Para Gusdorf: “A palavra deve a sua eficácia ao facto de não ser apenas uma notação objectiva, mas um *índice de valor* [...] Dito de outra maneira, cada palavra é a *palavra da situação*, a palavra que resume o estado do mundo em função da minha decisão.”⁴ Do meu ponto de vista, a valoração recapitula e, diria mesmo, subsume todas as características da linguagem, dando-lhe uma equivocidade incontornável, um poder, a um tempo, criador e demoníaco, capaz de todas as mistificações. É por ela que o real se faz mundo, que os entes se transformam em coisas e funções, a presença em duração e os factos em história; ou seja, é por ela que a cultura emerge porque se nomeia. Contudo, é, igualmente, por ela que a destruição e o caos podem ocorrer e que a ordem se pode fazer tirania, obscurantismo ou discriminação.

Esta equivocidade da linguagem, reverso da sua constitutiva polissemia, tem origem no seu carácter estruturalmente mediador - a linguagem é, efectivamente, o *meio* e o *elemento* de todas as

³ G. Gusdorf, op. cit., p. 13.

⁴ Ibidem, p. 12.

relações que o ser humano estabelece ou melhor dizendo, da figura relacional que o ser humano é. Ora, enquanto tal, ela não só organiza como classifica, interpreta, selecciona, hierarquiza, numa palavra, valora. Se retomarmos a anterior citação de *La parole*, podemos mesmo adiantar que essa valoração é a resultante de determinações objectivas e subjectivas: a palavra, diz o texto, “resume o estado do mundo em função da minha decisão”; poderemos, então, dizer que a palavra humana está marcada de uma radical historicidade e arrasta consigo uma marca ética de liberdade. Em cada momento as pessoas falantes de uma cultura podem tomar a palavra e *resumirem o estado do mundo* em termos de abertura ou fechamento – para exaltar e reificar o passado, *repetindo-o*, ou para o desenvolver numa dinâmica de possibilidades futuras, procurando dizer *palavras novas*. Neste quadro, as línguas dos povos são, diríamos, sistemas valorativos que determinam modos de ver e de dizer. Por isso, a linguagem, como interface humano, tendo com a cultura uma génese recíproca, representa os óculos de que Kant falava, ou seja, o grande transcendental que permite, ao mesmo tempo que condiciona, a nossa instalação na realidade e a marca decisivamente com o traço da interpretação.

Assim sendo, a palavra, o discurso humano, tem um enorme poder na constituição do si mesmo, na sua estrutura identitária, bem como na configuração das visões do mundo, pelo que todas as transformações conceptuais e ideológicas, correspondem, igualmente, a momentos de modificações linguísticas.⁵ Portadoras de uma racionalidade, as línguas humanas determinam modos de viver e agir em comum que postulam quadros de decifração possibilitadores de entendimentos e convergências sociais. É neste espírito que cobra sentido, por exemplo, a imensa cruzada que os estudos sobre as mulheres têm desenvolvido para retirar à linguagem o carácter de universal neutro que algumas posições teóricas lhe querem atribuir, mostrando a importância que tem para o debate feminista a constituição de uma filosofia da linguagem que permita *resumir o estado do mundo* sobre o assunto em termos de acolhimento de novas formas de analisar e compreender a realidade.

⁵ Cf. Ibidem, especialmente, pp. 21-36.

Filosofia e linguagem – Filosofia da linguagem

O texto de Hegel permite-nos ligar mais de perto a questão da Filosofia e das línguas. A citação é retirada do projecto de uma carta a J. H. Voss que foi tradutor de Homero⁶ e, embora se inscreva na perspectiva específica de Hegel de germanização da Filosofia, pode-nos servir como modelo conceptual para pensar, a vários níveis, a problemática da articulação entre fazer e transmitir Filosofia e as línguas nacionais. Destacaria do texto três temas interligados, que se poderão enunciar da seguinte forma: Filosofia e linguagem natural, a prática filosófica e a língua materna e a temática da tradução dos textos filosóficos.

A questão da Filosofia e do filosofar arrasta consigo a da sua expressão, quer ao nível da forma linguística, quer ao nível dos géneros literários. Há uma “forma” própria para decantar o pensar filosófico ou, pelo contrário, o seu exercício tem a mesma latitude da linguagem natural? A genealogia do saber, a busca de fundamentação e a estrutura argumentativa determinam géneros literários específicos da Filosofia?

Esta e outras questões dividiram e dividem ainda hoje as Filosofias e quem delas se ocupa, tendo criado corpos doutrinários que querem instituir a sua legitimidade respectiva. Por seu lado, o *telos* filosófico, enquanto consciência de si da unidade que se procura, orienta as práticas filosóficas, mesmo subterraneamente, no sentido da figura unificada do todo, intentando para ela o modelo expressivo que corresponda a essa exigência de totalização. É nesta linha que interpreto todos os desejos de uma língua universal que ao longo da História da Filosofia se foram definindo. Todavia, é a mesma História da Filosofia que demonstra o fracasso de tal empreendimento e patenteia como a Filosofia é avessa a formas únicas e a modelos restritos. Diria que nos fica também aqui, como no caso da linguagem, a necessidade *de resumir o estado do mundo* em função de uma decisão pessoal. Assim o fez Hegel, considerando que qualquer linguagem técnica era redutora e que, posta e realizada em língua alemã, a Filosofia desmascararia todas as “trivialidades” com “a aparência de discursar profundo”.

Tomando como referência o modelo hermenêutico de

⁶ Cf. M. J. do Carmo Ferreira, op. cit., p. 534.

Ricoeur, que se desenvolve a partir da relação dialógica da Filosofia com a não-Filosofia, esta meditação assenta no axioma de que mais do que poder servir-se da linguagem natural, a prática filosófica deve trabalhar essa linguagem elaborando uma Filosofia da sua natureza e alimentando-se das suas significações e expressões culturais. Esta posição decorre de um reconhecimento duplo: por um lado, que as linguagens artificiais, ao procurarem a univocidade do sentido, impedem que a racionalidade se manifeste nas suas múltiplas facetas e, porque não, contradições; por outro, que é a linguagem natural, como interface humano e cultural, que traz à expressão e ao sentido a experiência ontológica do ser humano, enquanto ser num mundo, situação que faz dela o reservatório logóico que pode alimentar a prática filosófica e constituir-se como seu núcleo temático decisivo.

Esta maneira de ver transporta como corolário uma outra – a de que não há nenhuma língua privilegiada para a Filosofia ou para o filosofar, perspectiva que corta a continuidade com a posição hegeliana⁷ para continuar a defender, com Hegel, que a Filosofia tem de ser falada na língua materna de um povo que “será bárbaro” se não “aprender a conhecer na sua língua” aquilo de que reconheceu a excelência e o sentido.

Diríamos, então, que o desenvolvimento espiritual de uma cultura se poderia medir pela sua capacidade de fazer falar *a* sua língua e de fazer falar *na* sua língua os artefactos intelectuais de maior grandeza e sentido. Neste contexto, fazer ou traduzir Filosofia torna-se um imperativo histórico para qualquer língua nacional, por serem actividades que determinam o alargamento e o aprofundamento do seu progresso cultural.

No seu escrito, *Sobre a Diversidade da Estruturação das Línguas Humanas e sua Influência sobre o Desenvolvimento Espiritual do Género Humano*,⁸ Humboldt articula alguns elementos que permitem a reiteração desta perspectiva. Relevaria desse texto três ideias básicas para o tema em questão:

⁷ Cf. Ibidem, pp. 537-538, onde o autor mostra que, para Hegel, havia uma relação privilegiada entre a língua alemã e o pensamento especulativo.

⁸ Cf. J.M. Justo (org. e int.), *Ergon ou Energueia, Filosofia da Linguagem na Alemanha, secs. XVIII e XIX*. Lisboa: Materiais Críticos, 1986, pp. 107-135.

- a língua é uma actividade e não um produto;
- a língua é um organismo intrinsecamente coerente, cujo desenvolvimento ocorre em função das suas próprias dinâmicas internas;
- a língua é a expressão identitária de um povo.

Distinguindo, em termos de natureza, linguagem e línguas, Humboldt traça um quadro que explicita a sua diferenciação. A linguagem tem um fundo misterioso e inexplicável na sua essência, que lhe confere uma autonomia tal que mais permite concebê-la como um dom do que como uma conquista. Pelo contrário, as línguas têm contornos determinados e dependem das condições específicas do desenvolvimento dos povos. Linguagem e línguas, contudo, manterão entre si ligações secretas, cujos termos talvez se tomem inteligíveis se tomarmos a linguagem, enquanto resposta às recônditas necessidades humanas, como um *telos* que orienta e impele o desenvolvimento das línguas que, assim concebidas, visariam um estágio que desse satisfação à ânsia humana de domínio da realidade. Diz, igualmente, Humboldt que mesmo nas línguas ditas mais primitivas se encontra um excesso lexical em relação aos instrumentos que seriam necessários para um comércio de mera sobrevivência com o real; esse mais, esse desnecessário para a sobrevivência, poderia advir do tal impulso da linguagem de dentro das suas determinações nas diferentes línguas naturais.

Por outro lado, Humboldt defende, também, que a língua de cada povo radica na sua força espiritual, sendo que ambas, língua e força espiritual, têm um desenvolvimento recíproco. O poder de uma língua está ligado à força criativa do pensamento do povo, e o seu aperfeiçoamento ocorre sempre que se processa um esforço no sentido da expressão de ideias novas e de maior penetração significativa. Contudo, uma vez que cada língua é um organismo, esse aperfeiçoamento decorre de uma dinâmica interior e não pode ser nunca uma mera aquisição ou importação extrínseca. Humboldt caracteriza esta situação dizendo que uma língua apenas pode ser despertada e não ensinada.

Esta posição teórica sublinha a importância de fazer e traduzir Filosofia nas línguas maternas, inscrevendo-se, aliás, na mesma linha reflexiva desenvolvida no primeiro momento deste texto,

quando se evidenciou a necessidade de fazer acompanhar qualquer transformação cultural e social da respectiva modificação linguística, de tal modo que fosse instaurada uma nova plataforma de entendimento comunitário. Essa necessidade chamava já a atenção para o pulsar simultâneo do pensamento e da sua expressão, do desenvolvimento e criatividade intelectuais e da palavra que lhes dá figura.

A Filosofia Hermenêutica da linguagem proporciona também pistas reflexivas patenteadoras da legitimidade e da necessidade de fazer e traduzir Filosofia nas diferentes línguas.

Gadamer, na terceira parte do seu *Verdade e Método*⁹, mostra-o de modo relevante a propósito da temática da tradução, que lhe vai servir de mediação para ilustrar a forma como se realiza o entendimento entre falantes num processo de conversação. O que está em jogo quer na tradução quer na conversação é a coisa mesma que é falada, que é dita, num texto ou numa conversa. Não são as experiências pessoais, as vontades ou as intenções de quem se exprime que se jogam no processo comunicativo e sim *aquilo* que o discurso traz à linguagem humana e ao seu comércio. Nesta perspectiva, o processo de tradução tem a ver com o trazer à luz, com o iluminar de maneira total (*Überhellung*) o sentido de um texto, de modo a poder transportá-lo para uma nova estrutura compreensiva que cada língua representa.¹⁰ Assim sendo, a prática de tradução supõe dois movimentos:

- em primeiro lugar, um trabalho de interpretação - traduzir é, antes de tudo, formular uma interpretação sobre a coisa mesma de que um texto trata e configurar a sua significação, ou seja, concretizá-la numa totalidade compreensiva;
- em segundo lugar, traduzir exige uma tarefa dupla de transposição e integração. Dito de outra maneira: a pessoa que traduz tem de formular em novos termos a significação configurada

⁹ H-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*. Tübingen: 1960, Trad. Francesa de Étienne Sacre com revisão de Paul Ricoeur, feita sobre o texto da 2ª edição, 1965, *Vérité et Méthode, Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Paris: Seuil, 1976. A referência de página dirá respeito a esta edição.

¹⁰ Cf. *Ibidem*, p. 243.

segundo o quadro linguístico inerente à língua para a qual traduz, de maneira a assegurar a fidelidade ao sentido que emergiu pela interpretação.

Este processo dá origem a duas consequências e à desocultação de uma evidência: por um lado, obriga a língua que traduz a um esforço de diálogo e acolhimento de um outro sistema valorativo da realidade, ao mesmo tempo que pode trazer à luz sistemas compreensivos armazenados pela história da língua e, porventura, remetidos para o esquecimento, pelo não-uso. Em ambos os casos, originar-se-ão, necessariamente, novas organizações internas e novas figuras compreensivas; por outro, revela que a tradução de textos de Filosofia diz respeito a uma actividade eminentemente filosófica, cujo desenvolvimento promove a ampliação do alcance hermenêutico de qualquer língua, deixando nela sedimentações que, por sua vez, podem funcionar como impulsos para novas dinâmicas filosóficas.

Ao avaliar o papel da linguagem no sistema hegeliano, Carmo Ferreira diz o seguinte: “A paciência é a atitude fundamental do filosofar: a escuta tranquila do *logos* que nasce pro-*vocado* para essa mesma escuta. [...] A paciência da escuta garante a presença do diálogo”;¹¹ aceitarmos as suas palavras, no quadro do que ficou dito, significa reconhecer o imperativo de fazer e traduzir Filosofia em língua materna, para que o diálogo que a escuta supõe se possa desenvolver no interior da língua e, nesse gesto, enriquecer, simultaneamente, a língua e o pensamento.

A questão das filosofias nacionais – prática filosófica adjectivada ou prática filosófica situada?

Como já foi enunciado na introdução, a posição que tem vindo a ser defendida não tem como corolário qualquer perspectiva de uma geo-filosofia¹².

¹¹ M. J. do Carmo Ferreira, op. cit., p. 579.

¹² A minha posição sobre esta questão ficou muito enriquecida pela hipótese que tive de acompanhar o Seminário Filosofia, Cultura, Ciência e Linguagem, orientado pelo Prof. Dr. J. Cerqueira Gonçalves, na Faculdade de Letras de Lisboa, no ano lectivo de 1996/97, em função da excelente qualidade de trabalho que se desenvolveu, quer a partir da orientação do Seminário, quer dos trabalhos apresentados pelo(a)s participantes.

Obviamente que, configurando a constituição da Filosofia, como ficou referido atrás, a partir do diálogo com a não-filosofia, dando-se a este conceito toda a latitude possível, torna-se inevitável aceitar a existência de alguma ressonância em qualquer prática filosófica da tradição cultural em que se enraíza; mas, convém, também, não esquecer que é a própria tradição filosófica que faz corresponder o acto de filosofar à figura do exilado, do estrangeiro, ou mesmo, do idiota. Há, diríamos, inerente ao processo de filosofar uma certa desterritorialização¹³ que pode, talvez, ter a ver com a dimensão paradoxal da Filosofia que exhibe, em simultâneo, a nostalgia de uma terra, de um solo ou lugar originário e o fracasso da sua determinação precisa.

A este respeito, assumirei totalmente a afirmação de Manuel Antunes¹⁴ quando refere, a propósito da discussão do problema das Filosofias nacionais, que a Filosofia se confronta com uma aporia constitutiva: ou é nacional e, então não é Filosofia, ou é Filosofia e, nesse caso, não pode ser nacional.

Creio, realmente, continuando a situar-me na linha de Manuel Antunes, que a circunstância nacional, que é, sobretudo, uma circunstancialidade cultural e linguística, pode dar ao filosofar “uma certa tonalidade concreta”¹⁵; contudo, a análise estritamente filosófica desta questão – e não outro qualquer interesse de carácter estratégico – quer realize uma analítica do corpus teórico que a prática filosófica produziu, quer leve a efeito processos especulativos, terá de renunciar à possibilidade de poder adjectivar a Filosofia.

Por outro lado, penso que hoje, e sem querer apoiar-me na bengala da aldeia global, as Novas Tecnologias da Informação se constituem elas mesmas em força de proximidade cultural e até de universalização de padrões culturais, capazes de criar um

¹³ Ver sobre este tema a obra de G. Deleuze e F. Guattari, *Qu'est-ce que la Philosophie?*. Paris: Minuit, 1991.

¹⁴ M. Antunes, “Haverá filosofias nacionais?”, in: *Brotéria.Revista Contemporânea de Cultura*. Lisboa: 1957, vol. LXIV, nº 5, pp. 535-565. Pode ser interessante ler o comentário à posição de Manuel Antunes em: F. da Gama Caiiro, “A noção de Filosofia na obra de Manuel Antunes: Em torno ao problema das Filosofias Nacionais”, in *Ao encontro da palavra. Homenagem a Manuel Antunes*. Lisboa: Faculdade de Letras, 1985, pp. 9-42.

¹⁵ M. Antunes, *op. cit.*, p. 561.

espaço virtual de pertença totalmente desterritorializado, o que, certamente, não deixará de trazer novos dados para este debate.

O caso português

Nesta segunda e última parte do trabalho proponho-me, a partir de uma análise muito global do caso português, aplicar a filosofia desenvolvida na primeira parte, para defender, não apenas o interesse cultural e social de ensinar filosofia em língua portuguesa, mas, fundamentalmente, o imperativo histórico e filosófico de o fazer.¹⁶

A situação recente do ensino da Filosofia em Portugal

Actualmente, o ensino da Filosofia em Portugal desenvolve-se no ensino secundário e no ensino superior.

Segundo os novos planos de estudos, decorrentes da Reforma Curricular, proveniente da aplicação da Lei nº 46/86 – Lei de Bases do Sistema Educativo –, no ensino secundário, a Filosofia é uma das disciplinas obrigatórias do *currículum* dos 10º e 11º anos de escolaridade, onde figura com a designação de *Introdução à Filosofia*, fazendo parte de um bloco que podemos classificar de *formação geral*; no 12º ano a disciplina passa a facultativa e toma o nome de *Filosofia*. Os conteúdos programáticos são completamente distintos num e noutro caso. Enquanto *Introdução à Filosofia*, o *Programa* é de cariz temático, comportando seis rubricas que se articulam de modo a constituir um processo de iniciação à filosofia que se desdobra daquilo que pode ser designado como um plano meramente experiencial até a uma dimensão de cariz especulativo

No que concerne à *Filosofia*, no 12º ano, o *Programa* tem

¹⁶ A análise que vou desenvolver tem como referência os seguintes documentos textuais: A M. M. Carrilho, *Razão e transmissão da Filosofia*, Lisboa, IN-CM, 1987; E. Fey, “Ensino da Filosofia em Portugal”, in *Broteria. Cultura e informação*. Lisboa: 1978, vol. 107 (nº 1, pp. 19-36; nºs 2-3, pp. 191-208; nº4, pp. 278-295; nº 5, pp. 419-454); Fernanda Henriques e Manuela Bastos (org.), *Os actuais programas de Filosofia do Secundário – Balanço e perspectivas*. Lisboa: Centro de Fil. Da U.L. – Dep. Do Ens. Sec., 1998; José Trindade Santos, *Da Filosofia no Liceu*. Lisboa: Seara Nova, 1974; Idem, *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga: 1995, nº 51, número especial dedicado ao Ensino da Filosofia; Rómulo de Carvalho, *História do Ensino em Portugal*. Lisboa: Gulbenkian, 1986.

como centro a obra filosófica, sua análise e comentário, devendo ser trabalhadas, durante o ano lectivo, três obras de uma lista de 23, pertencentes a épocas históricas diferenciadas.¹⁷

Desta maneira, todas as pessoas que concluem os estudos secundários em Portugal passaram por uma iniciação filosófica de dois ou três anos.

Quanto ao ensino superior, a licenciatura em Filosofia é ministrada em seis universidades públicas, em duas universidades católicas e em uma privada. Em cinco das universidades públicas e nas católicas, a licenciatura em Filosofia pode revestir a figura terminal de uma especialização em ensino. Esta situação faz com que o caso português do ensino da Filosofia se apresente com uma forte ligação do nível superior ao secundário, uma vez que é este que representa o mercado empregador daquele. Todavia, o facto de haver, em termos profissionais, uma tal dependência entre os dois níveis de ensino, essa ligação nem sempre é assumida, no plano institucional, com as dinâmicas bilaterais que seriam desejáveis.

Neste momento parece-me ser ainda de ressaltar a boa visibilidade nacional adquirida pela investigação filosófica em Portugal no quadro da criação dos *Centros de Investigação*, cujo financiamento tem proporcionado a possibilidade de desenvolver projectos de investigação em Filosofia, através de equipas, que agrupam docentes das diferentes universidades nacionais e, em alguns casos, também internacionais. É, igualmente, de registar o facto de, em alguns desses *Centros*, se praticar uma

17 **Época antiga:** *Da Natureza*, de Parménides; *Górgias*, de Platão; *Fédon*, de Platão; *Categorias*, de Aristóteles. **Época medieval:** *O Mestre*, de S. Agostinho; *Proslogion*, de S. Anselmo; *O Ser e a Essência*, de S. Tomás; *Redução da Ciência à Teologia*, de S. Boaventura. **Época moderna:** *Princípios da Filosofia*, de Descartes; *Carta sobre a Tolerância*, de John Locke; *Discurso de Metafísica*, de Leibniz; *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, de Kant. **Época contemporânea:** *Introdução à História da Filosofia*, de Hegel; *As tendências Gerais da Filosofia na segunda metade do século XIX*, de Antero de Quental; *Crise da Cultura Ocidental*, de Husserl; *A Origem da Tragédia*, de Nietzsche; *Da certeza*, de L. Wittgenstein; *Elogio da Filosofia*, de Merleau Ponty; “Os problemas da Filosofia”, de B. Russell; “A problemática da Saudade”, de Joaquim Carvalho; *Da Essência da Verdade*, de Heidegger; *Teoria da Interpretação*, de Paul Ricoeur.

política de abertura no sentido de integrar nos respectivos projectos, docentes oriundos do ensino secundário, situação que, a meu ver, pode contribuir para gerar uma nova forma de os dois níveis de ensino se olharem, se conhecerem e se enriquecerem.

Dentro do mesmo espírito de visibilidade e, porque não, consciência de si, realizaram-se, em Fevereiro passado, as *I Jornadas de Filosofia do Ensino Superior* onde participaram docentes de todas as Universidades portuguesas com licenciaturas em Filosofia e que, do ponto de vista institucional, permitiram desenhar uma certa figura de Corpo.

O presente e a tradição - uma dinâmica de continuidade e ruptura

Quando em 1759 o Marquês de Pombal expulsou os Jesuítas de Portugal definiu, no plano das determinações legais uma nova situação para o ensino da Filosofia. Com o Alvará de 28/6/1759 cria os *Estudos Menores*, cujo *curriculum* comporta, a partir de 1772, a disciplina de *Filosofia Racional*, disciplina essa indispensável para a admissão no ensino superior. Na mesma altura é criada a Faculdade de Filosofia, em cujo 1º ano se estudaria a disciplina de *Filosofia Racional e Moral*. Em 1791, por uma carta régia, essa disciplina é eliminada desta Faculdade e transita para o Colégio das Artes. Desta maneira, a partir de 1791, a filosofia passa a ser leccionada, de modo sistemático, em Portugal, apenas ao nível do que poderemos designar por ensino secundário, até 1859, ano que corresponde à criação do *Curso Superior de Letras*, em cujo *curriculum* figurava uma disciplina de Filosofia.

Esta situação, de que gostaria de relevar, antes de tudo, o aspecto positivo de representar que a tradição de ensinar Filosofia em Portugal no secundário é velha de mais de dois séculos, tem, certamente, também em si, uma das raízes responsáveis pelas características da produção filosófica entre nós e por uma dimensão de isolamento e secundaridade que, mais ou menos, acompanharam o ensino da Filosofia naquele nível de escolaridade.¹⁸

A reforma pombalina legislou, igualmente, sobre o conteúdo

¹⁸ E. Fey, *op. cit.*, pp. 21-26.

que deveria ter o ensino filosófico, determinando, em 1773 a adopção do Livro de António Genovesi, compêndio que regeria o destino da aprendizagem da Filosofia em Portugal até aos finais do século XIX.

Do ponto de vista propriamente filosófico, o ensino da Filosofia esteve, até quase ao fim do século XIX, ligado ao eclectismo. Todavia, nem todas as investigações nesta área avaliam esse eclectismo do mesmo modo. Por exemplo, para M. M. Carrilho, há uma clara oposição entre a perspectiva eclética de setecentos e a de oitocentos, dado que a primeira se caracteriza pelo espírito de inovação e transformação e a segunda pelo envelhecimento e pela conservação.¹⁹

Que a docência de Filosofia nos finais do século XIX não deveria satisfazer ninguém parece poder ser provado pela existência do relatório que em 1903 propõe a abolição do ensino de tal disciplina e pela decisão, em 1904, dos próprios docentes que se manifestou no mesmo sentido.²⁰ A Filosofia foi contudo mantida, tendo em 1905 surgido um *Programa de Ensino* que consignava a perspectiva filosófica positivista, perspectiva essa que só viria a ser radicalmente alterada pelo *Programa* de 1919.

Ao longo de todo o século XX, os *Programas de Filosofia* sofreram variadíssimas alterações e adaptações, mantendo-se, todavia, a partir de 1931 até à reformulação dos cursos complementares em 1978, uma divisão clássica nesses *Programas* que consistia no facto de todo o 1º ano de estudo da Filosofia ser preenchido com temas da Psicologia. Uma outra linha de continuidade a assinalar nos *Programas* é a permanência e o peso que as rubricas ligadas à lógica sempre neles tiveram. De particular relevo me parece ser o registo de indicações pedagógicas e metodológicas contidas nos *Programas* que apontavam a necessidade e por vezes a obrigatoriedade de serem lidas obras

¹⁹ Sobre isto diz o referido autor na obra citada na nota 16: “Enquanto o eclectismo do sec. XVIII visava acolher e introduzir novidades e um espírito e procedimentos inovadores, criadores de novo, o do sec. XIX dirige-se precisamente no sentido oposto, procurando instituir uma filosofia condensada num certo número de verdades indubitáveis, indiscutíveis, socialmente úteis e escolarmente transmissíveis”. p. 242.

²⁰ Trata-se do relatório de Marnoco e Sousa. Cf. E. Fey, op. cit., pp. 289-290.

²¹ É, por ex., o caso do programa de 1919.

filosóficas na aprendizagem da Filosofia.²¹ Creio que esta tradição que reputo, a todos os títulos, salutar, legitima o formato do actual *Programa* de 12º ano, composto, como já disse, pelo trabalho sobre obras filosóficas.

A importância cultural de ensinar Filosofia em Português

Na primeira parte desta reflexão ficaram configuradas uma concepção de Linguagem e uma concepção de Filosofia convergindo no sentido de legitimar a importância de ensinar, fazer e traduzir Filosofia em qualquer língua materna. Operacionalizando essa posição teórica em função do caso português queria mostrar essa importância, em virtude de motivos culturais e filosóficos.

É axioma de partida desta ilustração a afirmação de que não se pode *ensinar* Filosofia sem *fazer* Filosofia e de que uma e outra actividade supõem, além de outras práticas, o trabalho de verter em língua materna os textos filosóficos originários de outras línguas.

Que especificidade pode ter o caso português?

No trabalho que Éduard Fey desenvolveu sobre o Ensino da Filosofia em Portugal surgem três notas que me parecem dignas de registo e reflexão; a primeira diz respeito a um texto de Adolfo Coelho em que este autor reconhece a falta de interesse que em Portugal se tinha pela Filosofia, dado não haver raízes tradicionais que alimentassem o seu desenvolvimento em virtude dos obstáculos que sufocavam “toda a tentativa de emancipação do pensamento”;²² a segunda nota que gostaria de salientar refere-se à conferência de Cabral de Moncada na universidade de Berlim em 1938,²³ quando expressa a sua convicção sobre o carácter eclético do espírito português a quem conviria sobretudo a “escola da filosofia intermédia”; a última referência corresponde a uma observação do próprio autor do estudo que diz o seguinte: “É característica do pensamento filosófico em Portugal a definição fluente dos conceitos [...] uma corrente de orientação ontológica que poderá, talvez, designar-se como “heracliteana””.²⁴ Para

²² Op. cit., p. 23.

²³ Ibidem, p. 192.

²⁴ Ibidem, p. 19.

corroborar a sua asserção, Fey recorre a Antero de Quental e à sua obra *Tendências Gerais da Filosofia na segunda metade do século XIX*, a que, afirma, falta o “esforço do conceito”.

Independentemente de se estar ou não de acordo com estas afirmações e mesmo com a sua pertinência, cabe, todavia, perguntar, o que é que cultural e historicamente as alimenta e que significação filosófica poderão ter. Creio que elas relevam de um olhar sobre a nossa situação cultural que estruturaria do seguinte modo:

- por um lado, a existência de um reduzido número de obras originais canonicamente consignadas como filosóficas, bem como a constatação de uma certa retórica de síntese ou de orientação pragmática de alguns textos filosóficos nacionais;
- por outro, o reconhecimento da grande densidade reflexiva transportada pela literatura portuguesa, que faz dela uma poderosa caixa de ressonância especulativa.

Que pensar?

Vamo-nos apoiar numa posição essencialista, sempre ligada ao peso do determinismo, seja qual for a figura que assuma, e considerar que há atavismos inerentes quer à língua quer ao espírito portugueses? Ou, pelo contrário, vamos olhar para a nossa tradição cultural e aceitar uma dinâmica histórica criadora de circunstâncias inibidoras do desenvolvimento de um determinado tipo de trabalho reflexivo e facilitadoras ou mesmo impulsionadoras de outros?

Seja qual for a resposta pela qual se optar, uma coisa me aparece como óbvia e imperiosa – a necessidade de fazer falar a Filosofia em língua portuguesa e de desenvolver uma prática filosófica territorialmente situada que subsuma conceptualmente o seu espólio cultural e traga ao plano especulativo o imenso reservatório constituído pelas suas metáforas literárias e poéticas.

Sendo que hoje na Europa a questão das identidades culturais assume uma relevância especial, torna-se premente que um país com uma tradição cultural como a portuguesa, se construa identitariamente também em termos filosóficos e, longe, muito longe, de qualquer pretensão nacionalista ou particularista, dê

corpo às figuras universais do ser e do sentido, através de um diálogo prospectivo com a sua cultura que lhe permita dizer palavras próprias e “novas” que sejam, simultaneamente, universais e singulares.

Diz P. Ricoeur num dos muitos textos em que se bate pela abertura temática da Filosofia, no quadro, contudo, da sua autonomia metodológica: “A filosofia não começa nada absolutamente: conduzida (*portée*) pela não-filosofia, ela vive da substância daquilo que já foi compreendido sem ser reflectido”.²⁵ Assim sendo, importa *ensinar-fazer-traduzir* Filosofia em língua materna para que esses movimentos e essas acções representem outros tantos trabalhos de linguagem e sobre ela, de tal modo que fecundem uma real prática filosófica em expressão portuguesa.

²⁵ P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité I L’homme faillible*. Paris: Aubier-Montaigne, 1960, p. 24.

Homenagem a Miguel Reale

In Praesentia

À obra filosófica do pensador

Aos 50 anos do Instituto Brasileiro de Filosofia

Aos 48 anos da Revista Brasileira de Filosofia

IFCS/UFRJ, 27/08/1999

Miguel Reale na história da filosofia brasileira

Antonio Paim

O posicionamento de Miguel Reale na Filosofia Brasileira pode ser considerado de vários ângulos. Antes de mais nada, com sua obra projetou-a nos círculos filosóficos internacionais. Pode-se dizer, sem exagero ou falso ufanismo, que no âmbito da Filosofia do Direito figura entre os grandes nomes desta segunda metade do século. A teoria tridimensional do direito, a que deu feição melhor acabada, é estudada nos principais centros universitários da América Latina. Na Europa, tem despertado grande interesse notadamente na Itália e na Espanha, mas igualmente na Alemanha. Seus principais livros dessa temática estão traduzidos ao espanhol e ao italiano.

Em matéria de filosofia geral, o desenvolvimento que deu ao neokantismo deve alcançar repercussão na Europa. Essa minha convicção decorre do fato de que, com o fim da guerra fria – que lamentavelmente refletiu-se em todos os campos da cultura inclusive na filosofia –, a tradição kantiana, que parecia ultrapassada na Alemanha, volta a aparecer com todo vigor. Fala-se ali hoje em neoneokantiano, o que tem repercutido tanto na Itália como nos Estados Unidos. Nesses dois países, a bibliografia recente dedicada ao fenômeno cresce sem cessar. Tendo acompanhado tais desdobramentos tenho verificado que muitos dos problemas com que estão se defrontando encontraram solução mais criativa na obra de Reale. Indico apenas um exemplo.

Na medida em que a obra de Herman Cohen (1842/1918)

não dava conta da especificidade da ética, da história, etc., aparece a Escola de Baden, também chamada de culturalista devido à sua preferência pela problemática da cultura. No novo contexto emerge a figura meteórica mas extremamente fecunda de Emil Lask (1875/1915). Meteórica porque viveu apenas 40 anos. Ao chamar a atenção para os caminhos seguidos pela filosofia alemã, em fins da década de vinte, Gurvitch assim refere o fenômeno Lask: “Morreu na frente russa, uma das miseráveis vítimas da guerra, repousando sobre ele, segundo constatação unânime de seus necrologistas, o talento filosófico mais forte e original de sua geração”.¹ Extremamente fecunda na medida em que deu encaminhamento à solução do dilema que dividia partidários de Cohen e culturalistas. Ocorreu a Lask que os problemas suscitados pela dedução transcendental das categorias, efetivada por Kant, decorriam da circunstância de que o grande mestre de Koenigsberg não se tenha dado conta de que precisaria do que chamou de metalógica, mais precisamente, de uma teoria geral dos objetos. E indicou ainda que, além de juízos naturais e ideais, seria necessário distinguir juízos referidos a valores.

Cohen morreu no fim da guerra. O país, além de derrotado, esteve ameaçado de sucumbir às insurreições bolchevistas. As décadas seguintes, como sabemos, foram extremamente tumultuadas, culminando com a ascensão do nazismo, a fuga em massa de professores e uma nova guerra. Tudo isto contribuiu para obscurecer o feito de Lask. Nicolai Hartmann (1882/1950) substituiu a Cohen em Marburgo e não obstante haja enriquecido vários aspectos do culturalismo, não tomou conhecimento da contribuição de Lask. Esta sobreviveu graças a Gustav Radbruch (1878/1949), que se valeu de um ensaio de Lask, de 1905, dedicado à Filosofia do Direito. As idéias de Radbruch, inclusive a nova teoria dos objetos, foram divulgadas entre nós por Cabral de Moncada (1888/1974).² Tendo se iniciado no neokantismo pela Filosofia do Direito, Miguel Reale deu-se conta do significado da contribuição de Lask e a desenvolveu de modo muito coerente.

¹ *Les tendances actuelles de la philosophie allemande* (1930). Paris: Vrin, 1949, p. 154.

² Traduziu a *Filosofia do Direito* de Radbruch em 1932.

Sem embargo dos múltiplos aspectos dessa obra tão fecunda, ao apontar em Nicolai Hartmann a lacuna de não ter percebido a possibilidade ensejada pela compreensão dessa terceira esfera de objetos (referidos a valores), *Experiência e Cultura* (1977) torna-se um dos textos capitais da filosofia contemporânea. Poderia referir outros exemplos de desenvolvimento criativo do neokantismo em mãos de Reale mas o que indiquei parece suficiente para justificar a minha crença de que o seu culturalismo deverá alcançar reconhecimento nos círculos filosóficos alemães. A tradução dessa obra para o francês certamente contribuirá neste sentido.³

Além de haver projetado a Filosofia Brasileira nos mais importantes círculos filosóficos mundiais, Miguel Reale elaborou metodologia que vem permitindo não apenas reconstituir as suas principais trajetórias como equacionar de uma vez por todas a questão das filosofias nacionais.

Abordo sucintamente o segundo aspecto para em seguida indicar as principais tradições filosóficas estruturadas em nosso país, evidenciadas com a participação de Miguel Reale.

A propósito das filosofias nacionais, o pensador português José Marinho (1904/1975) fez uma observação muito curiosa. Disse ele que sendo a capacidade de voar a característica distintiva das aves, não devem ser criticadas pelo fato de que têm pemas. O mesmo se dá com a filosofia. Caracterizando-se pela universalidade, é sempre produto de um pensador situado num país e numa época.

Miguel Reale facultou-nos as indicações fundamentais para deslindar o intrincado problema. No livro *O direito como experiência* (1968) apontou pela primeira vez o que chamou de perspectivas filosóficas fundamentais, a *transcendente*, acreditando na possibilidade de termos acesso à realidade última, que estaria por traz daquilo que aparece, da *transcendental*, que pretende devamos ater-nos à experiência possível. Essa idéia brilhante permitiu compreender que não se confundem perspectivas e sistemas. Completando esse quadro, vinha insistindo em que os problemas filosóficos é que fazem a tessitura

³ *Expérience et culture. Fondement d'une théorie générale de l'expérience*. Bordeaux: Editions Biere, 1990.

permanente desse tipo de saber, enquanto os sistemas apresentam-se como transitórios. Assim, a filosofia tem uma certa estrutura, na qual as perspectivas são inultrapassáveis. A elaboração da perspectiva transcendental completada por Kant não afastou do cenário a perspectiva transcendente, criação de Platão a que Aristóteles atribuiu imanência sem alterar-lhe basicamente o sentido. Essa contribuição de Miguel Reale corresponde a um passo importante para dar maior consistência ao estudo da história da filosofia, na trilha aberta por Hegel. Como nos ensinou Rodolfo Mondolfo (1877/1976):

“Como sistema é evidente que o pensamento filosófico, apesar de sua pretensão, sempre asseverada, de uma contemplação *sub specie aeterni*, não consegue na realidade afirmar-se senão *sub specie temporis*, isto é, vinculado necessariamente com a fase de desenvolvimento espiritual próprio de sua época e de seu autor, destinado a ser superado por outras épocas e outros autores sucessivos. Ao contrário, no aspecto dos problemas que coloca, ainda que subordinado sempre ao tempo de sua geração e desenvolvimento progressivo, o pensamento filosófico mostra-se não obstante como uma realização gradual de um processo eterno. Os sistemas, com efeito, passam e caem; mas sempre ficam os problemas colocados, conquistas imorredouras apesar da variedade das soluções que se intentam e das próprias formas em que são colocados, porque esta variação representa o aprofundamento progressivo da consciência filosófica”. (*Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía* – 1949).

Com a compreensão de que as perspectivas, a partir das quais se formularam os sistemas, também são permanentes, completa-se uma compreensão adequada da filosofia, única capaz de propiciar fundamentos sólidos à sua historiografia.

Na visão de Reale, as filosofias nacionais distinguem-se umas das outras pela preferência por determinados problemas.

Essas idéias ainda não fecundaram, com a amplitude que seria de desejar, nos cursos de filosofia de nossas Universidades, onde continua-se acreditando na possibilidade de reproduzir o clima cultural encontrado pelo docente nessa ou naquela

instituição estrangeira em que adquiriu sua formação. Mas nem por isto a circunstância impediu que venham sendo inventariadas as nossas principais tradições filosóficas.

Com essa indicação passo ao que seria o terceiro elo de ligação entre Miguel Reale e a Filosofia Brasileira.

Num ensaio dos anos cinquenta, intitulado “Momentos olvidados do pensamento brasileiro”, posteriormente incluído no livro *Filosofia em São Paulo* (1962), Miguel Reale traçou o programa que iria alterar completamente o quadro dos estudos dedicados à filosofia brasileira, realizados por ele mesmo, diretamente, em grande medida, e pelos diversos discípulos que soube formar e estimular.

Transcrevemos aqui os principais de tais enunciados:

1º) “Se não há laços lógicos ou genéticos entre as diversas doutrinas que ocuparam por mais largo decurso de tempo o cenário espiritual do País, e se não queremos nos contentar com a sucessão extrínseca das teorias, analisando-as em seus puros valores abstratos e formais, é mister correlacioná-las com as circunstâncias histórico-culturais que condicionaram, pelo menos em parte, a sua recepção. [...] O perigo em estudos dessa natureza, reconheço-o desde logo, consiste em perder-se o plano da pesquisa filosófica, ou mesmo da “sociologia do conhecimento”, para se contentar o estudioso com uma coleção de anedotas ou fatos banais...”

2º) “A segunda conclusão a que me leva o raciocínio expendido, é a de que há certos momentos ainda obscuros ou pouco elucidados na história do pensamento nacional, cujo conhecimento melhor talvez possa vir a preencher certas lacunas, deitando luz sobre múltiplas atitudes de alguns dos nossos pensadores mais representativos: há, em suma, *momentos olvidados*, mas nem por isto menos decisivos, correspondentes a “elos”, a “derivações” ou a “constantes” na história de nossas idéias”.

3º) “Finalmente, cabe prevenir-nos contra certas atitudes ostensiva ou implicitamente polêmicas na análise de nossos filósofos ou filosofantes, a fim de superarmos definitivamente a “Filosofia em mangas de camisa”. [...] É a razão pela qual seria de toda conveniência proceder-se a uma revisão na história da Filosofia no Brasil, não só

pelas lacunas que adiante apontarei, como pela deformação que resulta da crítica formulada segundo as perspectivas nem sempre desapaixonadas desta ou daquela escola. [...] Não ignoro que é impossível uma história da Filosofia sem certa perspectiva (não fosse a Filosofia sempre uma tomada necessária de posição axiológica perante a realidade das coisas e dos homens) mas o que deve ser evitado é a *crítica externa* das obras. Só a crítica interna, que nos torna partícipes do ângulo ou da “circunstância” do pensador criticado, é que pode-se considerar autêntica, mesmo quando chegue a conclusões negativas quanto ao mérito dos trabalhos”.

Através de um conjunto de estudos, Miguel Reale demonstrou cabalmente a existência de uma tradição kantiana, que começa antes mesmo da Independência com Martim Francisco Ribeiro de Andrada (1775/1844), irmão de José Bonifácio, e com a grande figura de nossa história política Diogo Antonio Feijó (1784/1843). Com vistas a permitir avaliação direta da densidade filosófica dessa primeira manifestação, reeditou *Cadernos de Filosofia* (1967) deste último, manuscrito das aulas que o autor ministrou sobre a filosofia de Kant. Martim Francisco também deixou alguns cadernos dedicados ao mesmo tema, que, infelizmente, não se preservaram. “O kantismo do padre Diogo Antonio Feijó” é longamente estudado no mencionado *Filosofia em São Paulo*. Essa primeira manifestação tem prosseguimento nos pensadores krausistas da Faculdade de Direito de São Paulo. Reale teria oportunidade de analisá-los no livro mencionado (“O socialismo filantrópico de João Teodoro e as lições de Galvão Bueno”).

A repercussão no Brasil do movimento de “volta a Kant”, iniciado na Alemanha a partir dos anos sessenta do século passado, foi também por ele estabelecida nos ensaios que dedicaria à Escola do Recife. Graças a isto, a obra de Tobias Barreto (1839/1889) aparece numa visão inteiramente renovada.

No estudo publicado na *Revista Brasileira de Filosofia* (nº 93, 1974), intitulado “Filosofia alemã no Brasil”, retomando abordagem realizada ainda em 1949 (*A doutrina de Kant no Brasil*), propiciou diversas indicações sobre o kantismo na última década do século passado e nas primeiras do presente, indicações que foram pesquisadas e aprofundadas por Rosa Mendonça de

Brito em tese de doutorado (*A filosofia de Kant no Brasil – ciclo do neokantismo*, 1984), onde estuda a obra dos cultores da filosofia das ciências de inspiração kantiana, movimento que ensinaria expressivas comemorações do bicentenário do filósofo, em 1924. Como o demonstra Rosa Mendonça de Brito, os vínculos com a meditação de Kant são retomados nas teses de Djacir Meneses (*Kant e a idéia do direito*, 1932) e Miguel Reale (*Fundamentos do direito*, 1940).

Antes de Reale, essa longa tradição kantiana sequer era suspeitada. Hoje pode-se desconhecer-lá, como fazem muitos dos nossos professores de filosofia que se envergonham da condição de brasileiros e desejariam de fato inserir-se em tradições alienígenas. Mas negar a sua existência tornou-se rigorosamente impossível.

Os discípulos do prof. Reale pesquisaram o positivismo brasileiro, demonstrando como entronca a tradição cientificista iniciada pelo marquês de Pombal. Mas nessa investigação não ficou evidenciada a “consciência crítica” que a filosofia positiva desencadeou, ao ultrapassar os marcos fixados por Comte, desempenhando papel altamente positivo na evolução posterior da meditação brasileira. A esse propósito escreve Miguel Reale: “Como é sabido – referindo-se a Comte –, o fundador da Sociologia (e, penso eu, seria difícil contestar-lhe esse mérito) deu lugar a duas correntes de pensamento: uma ortodoxa ou integral, abrangendo tanto a filosofia científica como a religião da humanidade; uma outra heterodoxa, na linha de Littré, a qual foi progressivamente se transformando numa ampla e aberta Filosofia Positiva, ou científica, na qual se conciliavam, tal como se deu mesmo em alguns países da Europa, as idéias de A. Comte, Haeckel, Stuart Mill, H. Spencer e Ardigó. Note-se que, não obstante a repercussão da ortodoxia comteana no seio das forças armadas, sob a influência da religião da humanidade, cultivada por Teixeira Mendes e seus adeptos – até o ponto do lema “ordem e progresso”, de Comte, figurar até hoje na bandeira republicana – os nossos pensadores e jusfilósofos mais representativos, como Tobias Barreto, Silvio Romero, Pedro Lessa, Clóvis Beviláqua (autor do Projeto que se converteu no Código Civil de 1916) ou Rui Barbosa, situam-se antes num amplo quadro da Filosofia

Positiva”.⁴ Figura impar desse conjunto seria Euclides da Cunha (1866/1909), de quem Miguel Reale vem de proporcionar-nos compreensão inteiramente nova.⁵

Ao invés do positivista moldado pelas idéias de Comte, interpretação mais ou menos difundida entre nós, Miguel Reale mostra-nos um homem capaz de aprender com as limitações do saber positivo, que vieram a ser-lhe evidenciadas. Além disto, aparece plenamente o conflito entre a realidade do homem sertanejo e a doutrina, com a qual comungava, geralmente aceita na época, da inferioridade dos povos mestiços. Numa nota à reedição de *Os Sertões*, para a qual Miguel Reale chama a atenção, Euclides esclarece que enxergava “no tipo sertanejo uma categoria étnica formada, liberta pelas condições históricas”. Ao que acrescenta: “Era natural que, admitida a arrojada e animadora conjectura de que estamos destinados à integridade nacional eu visse naqueles rijos caboclos o núcleo de força da nossa constituição futura, a rocha viva de nossa raça”. Donde se conclui, acrescenta Reale, “que, na visão de Euclides, a unidade étnica da gente brasileira, não obstante a multiplicidade dos caldeamentos, poderá e deverá ser o resultado da *civilização* comum, da vivência histórica da nacionalidade autônoma, o que, penso eu, os fatos vêm confirmando”. O livro insere alguns textos de Euclides da Cunha, notadamente os últimos, onde se comprova a sua evolução filosófica no sentido do empiriocriticismo de Ernst Mach e do convencionalismo gnoseológico de Henri Poincaré.

Miguel Reale fixou ainda os principais balizamentos do pensamento jurídico brasileiro, em estudos como *Cem anos de Ciência do Direito no Brasil* (1973); nos diversos textos dedicados a Rui Barbosa; nos estudos da obra de Pimenta Bueno, Teixeira de Freitas e Pontes de Miranda, incluídos no livro *Figuras da inteligência brasileira* (1984), tendo ainda traçado um interessante roteiro para o entendimento da evolução da sociologia brasileira, na revista *Humanidades* (1983, então editada pela Universidade de Brasília).

Traço notável da personalidade de Miguel Reale é a capacidade que tem revelado de aglutinar pesquisadores da

⁴ *Nova fase do direito moderno*. São Paulo: Saraiva, 1990, p. 223.

⁵ *Face oculta de Euclides da Cunha*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1993.

Filosofia Brasileira e de estimulá-los na realização de seus trabalhos. Em que pese os seus múltiplos afazeres, sempre encontrou tempo para participar de defesas de tese e outros eventos relacionados ao tema. De sorte que o sucesso do trabalho realizado nessa esfera deve em grande medida ser-lhe creditado.

O programa traçado por Miguel Reale e que vem sendo realizado ininterruptamente nos últimos cinquenta anos deve desembocar na atitude assim descrita por ele mesmo:

“Quando pesar no espírito de nossos pensadores toda a força do presente, não como instante imediato e fugaz, mas como a concreção de nosso passado e de nosso futuro; quando vivermos realmente inseridos na problemática de nossas circunstâncias, natural e espontaneamente, sem sentirmos mais a necessidade de proclamá-lo a todo instante, quando houver essa atitude nova, saberemos conversar sobre nós mesmos e entre nós mesmos, recebendo idéias estrangeiras como acolhemos uma visita que nos enriquece, mas não chega a privar-nos da intimidade de nosso lar”.



EDITORA ÁGORA DA ILHA

TEL.FAX.: 021-393 4212

E-MAIL agorailh@ruralrj.com.br

